監修　鈴木大拙
編集　西谷啓治

講座

第五巻　禅と文化

筑摩書房

(右) 白隠「梵字」
(左) 梁楷「布袋図」

(上) 京都、大徳寺大仙院の石庭

(下) 京都、西芳寺庭園の枯山水

（本文「禅と庭園」参照）

目次

第五巻　禅と文化

禅と文化
——無相の自己とその創造——

久松真一

ヤレ　ヤレ　ヤレ　ヤレ
　　踊ろよ　踊れ
まっ裸で踊れ！　踊らにゃ損だよ
　今の若い衆はヌードが足りない
　脱(ぬ)ぎようが足らんと　引っ掛かって邪魔だよ
白い肌着も　黒いズボンも　赤いパンツも
脱げ　脱げ　脱げ　脱げ
身(からだ)も　心も　脱いで踊ろよ！
　まっ裸で踊ろよ
ヤレ　ヤレ　ヤレ　ヤレ

これはこれ、自ら造った着物を重々無尽に着込んで、着物を謳歌し、着物に憑かれて、着物の奴隷となり、造る自由、着る自由の喪失にも気付かない現代人の悲壮なる弔歌でもあり、究竟解放者の警鐘でもあり、独脱無依の本来の面目への郷愁唄でもある。

普通は、まっ裸といっても、せいぜい一糸まとわぬ肉体の裸でしかない。しかしそんな裸は、実際に人間が着込んでおる着物の厚さからいうと、ほんの薄い上衣を脱いだほどにも当らない。試みに皆さん、どの位着物を着込んでおるか、こと細かに数えて脱いでいってごらんなさい。幾重、どこまで脱いだら、これ以上脱ぐものがない全くのまっ裸になれるか。おそらく、脱いでも脱いでも脱ぎ切れぬどころか、刹那も止むことなく新しく着物を着こんでゆくでしょう。いわゆる無始劫来造りと造る善悪の業という奴である。われわれは、造れば造るほど、また造ったものを着れば着るほど、自縄自縛するような仕方で造ったり着たりする。だから、造らねばよかったのに、着ねばよかったのに、というような文明を呪い否定する文明批判もおこるのである。われわれは、事実、ちょうど蚕のようである。蚕は、美しい絹糸を紡出して繊麗な繭を造りながら、造れば造るほど、わが身を自縄自縛して、ついにはミイラ化して、全く自由を喪失し、身動きもできぬようになってしまうのである。文明は、人間の自ら紡出して造る美しい繭である。しかし人間は、文明を造れば造るほど自由を喪失してミイラ化してゆくほかはない。

即今われわれは、人類史上未曽有の誇るべき驚嘆すべき現代文明の真只中において、人間の機械化とか、主体性の喪失とか、生命や自由の衰退とかいって悲鳴をあげている。最近全世界一般に、人々がレジャーを渇望し、都市を離れて山や野の自然界に出歩いたり、閑静な処を求めて休息したり、スポーツ、遊戯、演芸、芸術などを楽しんだり、あるいはメディテーションや坐禅をして、内に沈潜して外界と絶縁し、落ち着いた静かな心境にひたったりするようなことが、目立って流行しだしたのは、はっきり認識するせぬにかかわらず、現代文明に耐えかねての人間の逃避行

である。ここに文明の重大なる矛盾があり、ディレンマがある。

人間は、無限に発展進化することをその生命とするにかかわらず、発展すればする程、生命は自ら造ったものによって重々無尽に自縄自縛して、しだいに萎縮しついにはミイラ化して生命喪失を免れないことになるのである。このディレンマを透脱して、喪われ行く主体性、生命、自由を取りもどすことは、ただに現代の問題にとどまらず、人間そのものの普遍的問題である。しかしいかにして、この宿命的ともおもわれる人間の根本ディレンマを透脱することができるか。

前述の流行は、文明に耐えかねての当座の吐け口であっても、ディレンマからの逃避であり疎外であって、ディレンマの透脱にはならない。透脱は、重々無尽の纒縛を悉く截断して、無縄無縛の自由なものとなるほかはない。そこではじめて「多年籠中の鳥、今日雲を負んで翥ぶ」とか、「多年の重担一時に脱却し了る」とかいうことになり、真に一糸もまとわず、まっ裸で踊ることができるのである。しかしいかに截断するか。截断の仕方によっては、截断することがかえって纒縛になって、ミイラとりがミイラになるようなことになる。縛を一つ一つ截断してゆくことになると、際限がないことになる。なぜならば、縛は際限がないからである。際限がなければ、自由は永遠に得られないことになる。というよりは、得られないような仕方で断つから得られないのである。自由を得る截断は、一断一切断といわれるように、一度に一切を断ち切る仕方でなければならない。即ち漸断ではなくして、頓断である。頓断によって自由は頓に得られるのであって、頓断によらなければ自由は得られない。これは禅における悟りの頓漸にも密接な関係がある。「時時払拭」の漸悟は、悟りは無際であって無限の未来にあるというに等しい。悟りの現成は、「本来無一物」の即今当処であり、頓に縛を截断して、頓に自由になることである。頓でなかったならば、悟りの現成はあり得ない。一切の縛を頓断するが故に、究竟の自由を頓成し、抜本塞源的に解放されるのである。ここにおいてはじめて、何ものにも縛されることなき、究竟に自由な、真の主体性が回復し現成するのである。仏教では、これを究竟

解脱と言い、無礙自在と言い、涅槃と言い、真空妙有と言い、あるいは真如と言い、仏陀と言い、言い方は異っておるが、いずれも同じものの異った言い方にほかならない。

仏教における真の主体は、本来この究竟解脱であり、究竟解脱が主体であるが、これは究竟解脱であるが故に、何ものにもさまたげられることなく自由に妙用くことができる。妙用くことのできない解脱は究竟解脱とはいえない。また妙用くことによって解脱を喪うようなものは真の主体ではない。解脱を喪わずして妙用き、自由に妙用いて解脱を喪わないのが、真の仏教的主体である。仏教的主体というと、何か仏教という特殊宗教の特殊な主体のように憶われるかもしれないが、前から述べ来ったところで明らかなように、人間自身の究竟な真の主体である。仏教的主体というのは、仏教がこの真の主体を自覚したからにほかならない。この主体は、特に仏教に限らずおよそ人間に普遍的な主体である。本来の面目とか、真性とか、自性とか、真の自己とか、真の意味の仏性とかいうのは、人間に普遍的な主体であるからである。私が、本講座第一巻の「悟り」のテーマにおいて、さとりは、

物にも、心にも、仏にさえも繋縛されることなく、全く相無くして一切の相を現じ、現じながら現ずることによって、現じたものにも、現ずること自身にも繋縛されることなく、空間的に無辺に世界を形成し、時間的に無限に歴史を創造する絶対主体の自覚である。

といったのは、人間のかような普遍的主体のことである。この主体の妙用は、時間空間に制約されて、その限界内ではたらくものではなくして、むしろ逆に時間空間は、主体が妙用くことによって現われる、主体の自発的方式であって、かえって主体に制約されるものである。時間空間は、主体が妙用く時に使う方式であって、普通考えられておるように主体を制約するものではない。時間空間に制約せられる主体は、身心的主体であって、人間の真の主体であるところの、究竟解脱的主体とか、いわゆる身心脱落・脱落身心的主体ではない。

禅門において、その起源として伝承されて居る、霊山会上の世尊の有名なる付法の偈、

吾に正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相の微妙の法門有り、不立文字、教外別伝なり、摩訶迦葉に付嘱す。

というのは、人間の無礙自在に妙用く究竟解脱的主体は、一切の相を絶するが故に、文字で表わすこともできなければ教えることもできない、ただ自ら覚るほかはない、私が証するまでもなく、今あなたはそれを覚っておる、というのであって、人間の真の主体の真理である。これは、釈尊の語だから真理であるのではなくして、人間の真の主体の真理であるから真理であるのである。

『金剛経』の「まさに住するところなくして其の心を生ずべし」とか、『維摩経』の「無住の本より一切の法を立てる」とか、『六祖壇経』の「自性本動揺なくして能く万法を生ず」とか、「一法の得べき無くして方に能く万法を建立する」とか、『臨済録』の「心法は無形くして十方に通貫し目前に現用する」とか、いうような語は、みな究竟解脱的主体の無礙自在の妙用を言い表わしたものである。

　仏教は元来、この人間の無礙自在に妙用く究竟解脱的主体の自覚であるが、その主体や妙用により表現されたるものが、対象化され客体化されて、いわゆる仏、法、僧の三宝が仏教の至上の宝として帰依されるに至って、むしろ三宝の根源である真の主体や妙用は、見喪われ、せいぜい写真にしか過ぎないものが、実物視せられるようになった。臨済は、経典は不浄を拭う故紙であるとか、仏を殺し祖を殺すとさえ言った。そこで三宝が写真にしか過ぎないものであることを看破し、指摘して実物を直指したのが禅である。これは、いわば仏教ルネッサンスである。というよりは真の人間の主体と妙用の自覚であり回復である。禅は仏教を三宝から解放して、その本源である人間の本性を自覚させる大革命である。これは中国の第五、六世の過去の時代に限らず、現在の仏教に、否現代の人間社会に実現さるべき革命である。ここで現代の禅文化もしくは禅文明は新しく始まるのである。生きた禅文化は造られ形成されたものではない。禅文化は死んだ子の着物を数えなつかしむことではなくして、人間の本性に覚め、妙用いて、新らしく文明を創造し形成することでなくてはならない。人間があらゆる着物をすっぽり脱いて、まっ裸になって、無礙自在

に、或る時には着物を造り、或る時には着物も造らず、或る時には着物を着、或る時には脱ぎ、随処に主となり、滞ることなく妙用くところに禅文化の無聖諦があるのである。

ヤレ　ヤレ　ヤレ　ヤレ
　踊ろよ　踊れ
まっ裸で踊れ！

今も昔もヌードが足りない
　脱ぎようが足らんと　引っ掛って邪魔だよ
人種　民族　国家　イデオロギー
神も仏も　僧も　お経も
脱げ　脱げ　脱げ　脱げ

身も　心もスッポリ脱いで
　まっ裸で踊れ！
　踊ろよ　踊れ
ヤレ　ヤレ　ヤレ　ヤレ

中国における禅文化

福嶋俊翁

仏教が西漢の末に中国に伝わり、三国・西晋の時代を経て来ましたが、特にはなはだしい発展はなくて、東晋以後において始めて大発展をなし、南北朝から隋唐に至って全盛を見、中国の文化に大なる影響を与えたようであります。たとえば仏教経典の翻訳による文学的特色、寺塔の建築に関する芸術的方面の変化とか多々あると思われますが、ことに禅宗の流行に伴いまして、これが中国の文化に及ぼした足迹は相当広範囲に渉っているのであります。しかしそうした大きな問題には私のごとき菲才浅学の輩のとうてい取組み得ないところでありますから、その一端の儒禅に関する精神文化とでも申す方面を、あるいは断片的に流れるおそれもあろうと思いますが、以下に述べて見たいと存じます。大方博雅のご叱正をお願いします。

李翺の復性書

これまで唐の時代の文化史的人物を語る場合、その大半は韓愈を重く見て、その交友であった李翺をばおろそかにしています。がその実、韓愈の「原道」なる一篇の主旨は儒教を崇んで仏教や老荘を排斥するにあって、他に別段の

見識があるとは思われないのであります。ただ儒教において道統の伝ということを唱え初めたのはこの韓愈であります。即ち、

先王の教は仁義道徳に在り、堯は以て之を舜に伝え、舜は以て之を禹に伝え、禹は以て湯に伝え、湯は以て之を文武周公に伝え、文武周公は之を孔子に伝え、孔子は之を孟軻に伝う。孟軻死してより、其の伝を得ず。

と言って、聖人の心を伝える道の系統を重要視しました。これは全く仏教特に禅宗の方で法脈法系を重んずるところから採り来ったものと考えられるのであります。

韓愈と同時代の李翺には有名な『復性書』三篇の著述があります。その上篇は性情および聖人についての論であり、中篇は修養と成聖の方法を述べ、下篇は人の努力修養の必要性を力説しております。今その大要を言いますと、人の聖人たるゆえんは性である。その性を惑わすものは情である。喜怒哀懼愛悪欲の七はみな情の為すところで、情が昏ければ性が溺れるのである。それは性の過ではなく、七者が循環してこもごも来る故に性を充すことができない。例えば水が渾る時はその流れは清まず、火の煙る時はその光は明らかでない。しかしこれは水火清明の過ではない。沙が渾さなければ流れは清む、煙が鬱せねば光は明らかである。即ち情が起らなければ性は充たされるのである。情が動いてやすまぬ限り、その性に復って、天地を燭らし、不極の明をなすことはできないと説き、聖人には情がないのではなく、これに惑わず著せず、性によって統一されて、それが性の上に動くのである。そうした心理状態をば、李翺は誠といい、誠は定であって、不動を道とする。この誠を性とすることが復性である。誠になり切るならば虚である。虚になり切れば明である。明になり切れば、天地を照して遺すところがない。この至誠への復帰即ち復性を、古の聖人孔子は顔子に、顔子は子思に、子思より孟子に伝えた。孟子が「四十にして心を動かさず」と言ったのは、この道の体験を示したのである。孟子は公孫丑や万章の徒にこれを伝えたが、秦の始皇の焚書坑儒の暴挙以後、この道は廃欠した。そこで荘列老釈の教に入るものが出たけれども、儒教にはすでにこの道があって中庸の書に残されてい

る。故に古の知るところを書に示し、誠明の源を開いて、道を伝えんとするものであると宣言して、その師友であった韓愈によって唱道された儒家道統の伝を強調しているのであります。

この李翺の復性書に説かれたところは在来の儒書、即ち中庸や孟子に見る性説とは必ずしも同一味とは直ちに考えることはできません。彼は、

誠は聖人之を性とする也。其の性に復し、聖人之を修む。

情は妄なり、邪なり、妄情滅息すれば本性清明、六虚に周流し、之を能く其の性に復する所以なり。

と言って、心の欲を払い去り、その本然の性に立ちかえることを復性とし、自己の本性を呼びかえし、本性を験し、本性に安んずるという意味から特に孟子の使った尽性とは言わずして、復性といっているのであります。

しからば如何にすれば復性の事実を体験し、聖人の境地に達し得られるかと言えば、李翺は「慮らず、思わざれば、情則ち生ぜず、情已に生ぜざれば、乃ち正思となる。正思は無慮無思なり」と説き、「知心無思」に入り、「知本無有思」に至って動静の対立を双離し、物格(いた)って物に著せず、情を邪妄と知ると同時に邪妄有るなく、止むるを待たずしてあることとなからしむなどと説いている点は、古来の儒家の言及想到しないところで、むしろ仏典、ことに楞伽経にいう「動静二相了然不生」とか、『六祖壇経』の「無相者、於レ相而離レ相、無念者、於レ念而無レ念」と示し、圭峰宗密の「真心無念、念起即覚、覚レ之即無、修行妙門、即在レ此也」と教えられた意と相通ずるのではないかと思われます。

禅宗の史書であります『祖堂集』や『景徳伝燈録』によりますと、この李翺は薬山惟儼禅師の嗣法の居士となっておりますし、また薬山に参禅する以前に虔州西堂の智蔵、信州鵝湖の大義、唐州紫玉山の道通など皆馬祖道一禅師の下に出た禅匠に請益して、当時の士大夫に例して禅味を喫し、他の仏典をも咀嚼し、自らの体験と学究の結果、在来の儒家が古典の訓詁に終始して古聖の活きた精神から遠ざかっている宿弊を一掃し、儒門に新生命を加えようとしたと見られる復性書は、その後における宋明の学術思想・精神文化に大なる影響を与えたのであります。

朱子の学禅

朱子（一一三〇—一二〇〇）は自ら幼年時代のことを追記して、

某五、六歳、心便ち煩悩す。天体は是れ如何、外面は是れ何物ぞ。

と言っておりますように早くから懐疑的思索的であったと思われますが、十五、六歳の頃には当時の知識層の間に盛に興味を持たれていました禅学に出入し、老子・荘子の哲学の研究にも指を染めていたと思われます。朱子の『文集』を見ますと、

蓋し釈老に出入する者十余年、近歳以来、有道に親しみ、始めて向う所の大方を知るを獲たり。（『朱子文集』二十九、江元適に答うる書）

とか、また、

蓋し近きを舎てて遠きを求め、下に処って高きを窺い、心を空妙の域に馳する者、二十余年。（『朱子文集』二十八、薛士龍に答うる書）

と書いておりますが、これらから推し考えますと、朱子は四十余歳に及ぶまでは仏教・老・荘、ことに禅宗の書物の研究に没頭したようであります。『朱子年譜』（王懋竑編）によりますと、朱子は十五、六歳の頃、劉屏山（一七六一—一八〇七）の処で或る禅僧から開示を得て、狗子仏性の話頭に疑著したということが見えております。この時の或る禅僧は誰であったのか明記されておりませんが、朱子が後年、大慧禅師の法嗣の道謙禅師に送った書翰（『仏法金湯篇』に載す）から推察しますと、これは妙喜庵の大慧宗杲禅師であったらしく思われるのであります。また朱子がその後に指導を受けた禅僧は、開善寺の道謙禅師であったことが明らかであります。道謙禅師から朱子に与えた書簡が

『雲臥紀談』や『仏教金湯編』や『枯崖漫録』などに載っておりますが、その一部に、

十二時中、事有る時は事に随って変に応ぜよ。事無き時は便ち頭を回らして、這の一念子に向って提撕せよ。狗子に還って仏性有りや也た無しや。趙州云く無と。這の話頭を将って只管に提撕し、思量することを要せず、穿鑿することを要せず、知見を生ずることを要せず、強いて承当することを要せざれ。

と言っております。さらに朱子の方から道謙禅師に送った書翰には、

向きに妙喜（大慧の住した庵の名）の開示を蒙れり。従前記持の文字、心識計較糸毫許を置いて胸中に在るを得ず。但だ狗子の話を以て時々に提撕するのみ。願くは一語を投じて逮ばざる所を警めよ。

といい、道謙禅師は、

某二十年、疑無きの地に到ること能わず。後忽ち非を知り勇猛直前、便ち是れ一刀両段す、這の一念を把って狗子の話頭を提撕し、商量するを要せざれ、穿鑿を要せざれ、知見を去るを要せざれ。

と答え、朱子は言下において省ること有りと『居士分燈録』に記しております。これらの記事は『朱子全集』には見えておらず、もっぱら禅家の書だけにありますので、それが何処まで歴史的確実性があるかはしばらく断言を憚らねばならぬかとは思われますが、とにかく朱子が禅的修養に心を傾けていたことは肯定せねばならぬと思います。ちなみにここに記しました道謙禅師は当時建寧府の開善寺に住していた高僧ですが、初め京師で円悟克勤について修行し、後に大慧の印可を得た人であります。この道謙禅師に参じた居士には、この朱子の他に曽開（字は天游）・呂本中（字は居仁）・劉宝学（字は彦脩）などがあります。

『朱子文集』（一）によりますと、朱子は紹興庚辰（三十年）の年、即ちその三十一歳の頃、西林院の惟可という人の舎に寓して教を受けておるのであります。この惟可という師は如何なる人か詳に知ることができませんが、惟可師から朱子に示した詩に、

身世年来欲両忘　　身世年来両つながら忘れんと欲す
一春随意住僧房　　一春意に随って僧房に住す
行逢旧隠低回久　　行いて旧隠に逢い低回すること久し
緑樹鶯啼清昼長　　緑樹鶯啼いて清昼長し

というのがあります。また『学仏考訓』(七)には、

朱晦菴、天童の滅に参ず。

ということが載っております。この滅は『南宋元明僧宝伝』(七)に出ている天目山の文礼禅師滅翁のことで、『禅林僧宝伝』には、

朱晦菴嘗て礼に詣る。礼、格外瀟洒を以て之に示す。晦菴則ち彬々然として容有り。冠を整えて進問し敬せざる毋れと。礼、驀起叉手す。

とありますし、『続燈存稾』(三)の明州天童滅翁天目文礼の伝に、

師は尤も易に邃し。乾淳の諸儒大いに道学を闡く。師之と游んで心法を直示す。朱晦菴問う、敬せざる毋れと。師叉手して之に示す。揚慈湖、不欺の力を問う。師答うるに偈を以てして曰く、

此力分明在不欺　　此の力分明に不欺に在り
不欺能有幾人知　　不欺能く幾人か知る有る
要明象兎全提句　　象兎全提の句を明かにせんと要せば
看取升階正笏時　　階に升り笏を正すの時を看取せよ

といったことが出ております。以上のようなことを綜合して考えますと、朱子は青年壮年の時代において円悟・大慧・道謙・文礼等の諸禅匠に参じ、相当深く禅的体験を積んだようであります。そして居敬という修養工夫を説き、これ

が内省的な体察と外修的な静坐とによって体得すべきことを強調したのであります。

『朱子文集』(六十三)に、

人の一心は、本自ら光明なり。是れ死物ならず、所謂存養とは安排造作あるに非ず。只だ是れ他に動著せざれば、此の智覚烱然として昧からず、但だ喜怒哀楽の偏、思慮云為の擾なきのみ。此の時に当って何ぞ嘗て静かならざらん。必ずしも冥然として都て智覚無きを待って然る後之を静と謂う可からざるなり。(孫敬甫に答うる書)

と言っておりますように、内省的修養は心の静を得るにあるのでありますから、その方法として静坐を重要視するのであります。

静坐は朱子の先輩羅従彦・李侗以来伝統的な修養法であり、その作法は、

加趺静坐、目視二鼻端一、注二心臍腹之下一。(『文集』与二黄子耕一書)

と言い、また『調息箴』に、

鼻端白あり、我是れ之を観る。時に随い処に随い、容与倚移、静極って嘘す。春沼魚の動極って翕るが如く、百虫の蟄するが如し。氤氳開闢、其の妙、窮まる無し。孰か其れ之を尸る。不宰の功、雲に臥し天に行く、予敢て議するに非ず。一を守りて和に処れば千二百歳。(『文集』八十五)

とあるのもこれに当ると思われ、仏家の数息観とか禅宗の摂心などの形式を取っているようでありますが、朱子自身はいわゆる静坐と坐禅入定とはその軌を一にせぬことを言明しております。

静坐は坐禅入定の如く思慮を断絶するに非ず。只だ是れ此の心を収斂し、煩思慮に走ることなからしむるのみ。此の心湛然無事ならば自然に専心なり。其の事あるに及んで事に随い事に応ず。事已まば、時に復た湛然たり。

といい、無思慮即ち無念無想となるのが静坐の目的ではなく、単に邪思のないというにあって、

人心は思慮せざるの理なし。若し当に思うべくして思い、自ら苦しむべからず。苦しんで排抑せば却って不静と

ならん。

と考え、事を遠ざけ物を絶ち、閉目兀坐して静に偏すというのでもなく、静といっても死物のような静寂を意味せずして、至静の中に動があるのであります。

若し特地に静坐を将って一件の工夫と做せば、則ち却って是れ釈子の坐禅なり。但只だ一の敬の字を着け、動静を通貫すれば、則ち二者の間に於て、自ら間断の処無し。此の如く分別すべからず。

動の時、静便ち這裡(しゃり)に在り。動の時また静あり。理に順うて応ずれば、則ち動と雖も亦静なり。

人身只だ箇の動静あり。静は動を養うの根、動は其の静を行うの所以、動中静あり、発して皆節に中る処の如き、便ち是れ動中の静なり。

とは朱子の考えている動と静との実践的関係であって、単純な死物のような静を求めておらぬのであります。

静を主とし頑然として応ぜざれば、心都(すべ)て死了す。無事の時、敬裏面に在り。有事の時、敬、事上に在り。有事無事、吾の敬、未だ嘗て間断せざるなり。且つ賓客に応接するが如き敬便ち是れ応接の上、賓客去って後敬又這裏に在り。

と言っている点を見ますと、動と静、有事と無事、すべて人々の行為的主体に敬ということが実存して始めて統一され、真善美の一致、即ち心と理との合一の経験となり、即ち道の体験となり、私曲を消すことができるということになるのであります。朱子の修養即ち学の目的とする点は、ここに在りまして、彼はこれを気稟を変化するといっておるのであります。

敬の一字は万善の根本なり。涵養省察、格物致知、種々の功夫皆此より出ず、方に拠依あり。

敬は天の徳なり。敬は便ち徹上徹下天と間てなし。

敬を以て主とせば則ち内外粛然として忘ぜず、助けずして心自ら存す。敬を以て主と為すを知らずして存心せん

と欲するときは、則ち一箇の心を将って一箇の心を把捉することを免れず。外面未だ一事あらざる時、裏面已に是れ三頭両緒、其の擾々たるに勝えず、就便実に能く把捉し得住するも只だ此れ已に是れ大病なり。況んや未だ必ずしも真に能く把捉し得住せざるをや。儒釈の異も亦只だ此に於て便ち分ち了る。常に此の心光を見れば爍々地なりと云うが如き便ち是れ両箇の主宰あり。知らず光る者是れ真心か、見る者是れ真心かを。

とも言っております。この敬ということについて程子は「主一之を敬といい、無適、これを一という」と説いたのでありますが、朱子はこれを合せて、「主一無適これを敬という」と言って敬の意義を明らかにしました。人心は出入時なく、その郷(きだ)まるところを知ることができませんから、その主体的な心が散漫走作せず、常に這裏に在る状態を敬と言ったのでありまして、朱子は「敬斎箴」という文にも、これを説き明かしておりますが、要するに敬には「整斉厳粛」「存心無間断」といった純一無雑な心境において、万事に順応して行ける真の自由な意象を指しているようであります。朱子のいう敬は、単に静坐の場合にのみ限られてはいないので、読書の時にも敬にいることで功用があらわれるわけであります。思うに、朱子のいわゆる敬は主客未分の境致で、しかもこれが主にも客にも正当に実現されて行く、無我的純粋理性と申してよいのではありますまいか。

　敬の字は動静を通貫す。故に敬と義は両截のことに非ず。必ず事有るも而も心に正(あ)ててする勿れ、忘るる勿れ、助長する勿くんば則ち此の心卓然として動静を貫通して敬立ち義行わる。適くとして天理の正に非ることなし。

とも言っておりまして、敬は正義と相応じ相合する底の理性でもありまして、倫理的には実践理性となるゆえんであると思います。この実践理性的の面を閑却しているという点で、朱子は仏教をまず排撃するのであります。仏教で出家の法においては、三綱五常を無視するというのが一般儒家の排仏論の拠点となっておりますが、朱子はさらに次のように考えたのであります。儒教では心と理とを一つとする、仏教ではこれを二とする。仏教では心は空であって理がないと見得する。儒教は心は空ではあるが、しかも万理が皆備わることを見得する。仏教では一心を明らかにする

というけれども、心の体を識らない。心は万法を生ずというけれども、実際は心の外に法があると考えている、故に天下の大本を立てることなく、内外の道が備わらない。儒教では心外に法はない。孟子には、「其の心を尽すものは其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養うは天に事う所以なり」といっている。これは天人性命に二理がないことを示しているのである。仏教ではやはり識心ということを言っているが、これは別に一心を立ててこの心を識るというのであるから、主観的の心と客観的の心と二つあることになる。しかし心は身の主体であって、性情を統べるものであるから一にして二でない。主となっても客とはならないもので、物に命じて物から命ぜられるものではない。仏教の識心は、収視反聴してその体を恍惚の中に求めようとする。人が目をもって目を視、口をもって口を齕するごときことはなし得られないがごとく、一心をもって一心を摑むことは不可能である。また仏教では、その恍然として睹る所のものを楽んで厭かず、形骸を外にして死生の変も、これを動かすに足らずとし、心の用を外に交えず、惘然として失うあるがごときことを欲している。これは荘子の思想にもとづいてこれに巧密さを加えたものに過ぎないのである（『全集』七十一・釈氏論）と論じておりまして、仏教は荘子や列子の説を窃取したものである。ことに禅は口や耳から伝わったもので、文字に拠るものがないのであるから、人々は荘列の思想を竄して、これに附益したものであると言っています。このような朱子の批評は、あまりに外面的皮相的で、真の仏教を理解しておらず、偏見と申さねばならないと思うのです。『朱子語類』には、いろいろと排仏の理論を述べておりますが、ここにはあえて省略することに致します。ともかく、朱子は少壮時代から仏教・老・荘の知識にひたりながら、何故にこれを排斥したのであろうか。あるいは当時の仏教の退廃と無力とが、現実的に国民思想文化の支配力とならぬことを感じたのであるかも知れませんが、その主張があまりにも浅薄であることを疑わねばならぬ節があります。たとえば彼の文集語類の中には、仏教経典の中で、四十二章経・維摩経・金剛経・般若心経・円覚経・楞厳経などを読み、また支遁・僧肇・恵遠の論、李長者の『華厳合論』などにも目を注いでおるようでありますが、これ

らに対して、朱子はきわめて独断的な批判を下しておりまして、仏教では四十二章経だけが古くて、その他は中国にはいってから文士が潤色したものであるとか、維摩経は南北朝時代に蕭子良の徒が偽撰し、楞厳経は咒文は本物であるが、そのほかは唐の房融が理窟をつけたもの、円覚経は初の二、三巻がよくて、他は後人の増加、心経は般若六百巻の支離を避けるための節本で、支遁や恵遠や肇の論は老荘を談じたもの、華厳合論は言鄙陋、取るに足らぬものである。これらの経論は達磨の東渡によって一掃され、その代りに禅家で『伝燈録』が作られた、『伝燈録』の中の西天二十八祖の偈は韻文ではあるが、こんな韻文が外国にあるはずはない。禅も最初は明快な回答を行ったものだが、この頃はわけのわからぬ回答に堕して、得意になっていると言ったような、極端皮相な批判をあえて下しておりまして、

熹（朱子の名）釈氏の説に於て、蓋し嘗て其の人を師とし、其の道を尊び、之を求むる亦切至なりしも、未だ得ることと能わず。（『文集』答汪尚書書）

と申しておるのは自ら偽らざる告白であるかと思います。朱子はあくまでも儒家の立場を正当と考えようとしておりますがそれは表面的の形で、その内面根底には仏老禅的のものがあることは改めて申すまでもありますまい。彼は「斎居誦経詩」に、

端居独無事　聊披釈氏書　　端居独り無事　聊か釈氏の書を披き
暫息塵累牽　超然与道居　　暫く塵累の牽を息む　超然として道と与に居る
門掩竹林幽　禽鳴山雨余　　門は掩う竹林の幽　禽は鳴く山雨の余
了此無為法　身心同晏如　　此の無為の法を了れば　身心同じく晏如たり

と謳っており、また、

仏氏の学は吾儒と甚だ相似たり。「物有り天地に先だつ。形無くして本寂寥。能く万象の主と為る。四時を逐うて凋せず」と云うが如き、撲落他物に非ず、縦横是れ塵ならず、山河大地法王身を全露す。看よ他是れ甚麼の見

識なるかを。

と述べ、さらに、

仏家には三門あり、曰く教、曰く律、曰く禅、禅家は文字を立てず、直下（じきげ）に識心見性す。律法甚だ厳なり。毫髪も罪過を容れず。教には三項あり。曰く、天台教、曰く、慈恩教、曰く延寿教。延寿教は南方にして伝無し。其の学、禅に近し。天台教は専ら理会講解、慈恩教も亦只だ是れ講解。吾儒若し道理を見得し透り、自己心上に就て本領を理会し得れば、便ち是れ禅を兼ね得る的なり。講説弁訂すれば、便ち是れ教を兼ね得る的なり。動くこと規矩に繇れば、便ち是れ律を兼ね得る的なり。看来るに今人多言、事の為めに奪われ、講学に妨げあり。此れ皆是れ船を使うこと能わずして渓の曲れるを嫌うのみ。富貴に遇えば、富貴上に就いて工夫を做し、貧賤に遇えば、貧賤上に就いて工夫を做す。語に之あり。仮使銕輪頂上に旋るも、定恵円明、終に失わずと。世間万事、顛倒迷妄、耽嗜恋着、一も是れ戯劇ならざるは無し。真に眼を着くるに堪えざるなり。瑞巌和尚は日間毎に自問す。主人公惺々たりや否やと。又自ら答えて曰く、惺々と。今時の学者却って此の如くならず。

といっていることから見ますと、朱子の平生日常はかえって禅的生活に沈染していたと言ってもよいのではないかと思われるのであります。

宋代君主の崇仏

一国文教の興廃は、上に位する君主や王臣の態度如何によって定まることは申すまでもありませんが、宋代は北宋開国の当初から南宋の終るまで、崇仏の君主が多かったのであります。まず開国の祖である太祖（趙光胤、後の名玄朗）は神僧麻衣の教によって即位の後、しばしば仏寺を建て、歳ごとに八千の僧を度したと言われ、あるいは手ずか

ら金剛経を書して、常にこれを読誦したと言われています。太祖に継いで立ちました太宗も崇仏家であって、当時賛寧に僧史を修せしめたり、明州の阿育王山から真身の舎利を迎えて宮中で供養したり、開聖禅寺、訳経伝法院などを建てたり、聖教序を製して、

大なる哉、我が仏の教や、群迷を化導し、宗性を闡揚す、義理幽玄にして真空測ることなし。

などと礼讃したのであります。次の真宗は自ら四十二章経を註し、崇釈論を作りまして、

釈氏の戒律の書と周孔荀孟とは迹異にして道同じ。大旨人の善を為すを勧め人の悪を為すを禁ず、不殺は則ち仁なり、不盗は即ち廉なり、不惑は則ち信なり、不妄は則ち正なり、不酔は則ち荘なり。

と申しており、聖教序をも作りまして、仏教の理は今古を洞貫していることを述べおります。また常に玉冠を頂き、冠の上に観音像を琢んでおったので、左右の臣は玉が重いからこれを易えんことを請いましたが、真宗は、三公百官のごとき下座において揖する人々は、皆天下の英賢である。朕はあえてこれに当る者ではない。朕はこの冠を冠にしてまさに観音大士を回礼せしめんとするのである、と言ったというくらいで、心からの仏法の讃仰家であったようです。或る時は韶州の太守に詔して宝林山の六祖の衣鉢を迎え、宮中の清浄堂で供養するなどのこともありまして、禅にも心を傾けていたようであります。英宗もまた民を愛し儒を好んだ明天子でありますが、特に禅律を崇興しております。徽宗は芸能に勝れた天子でありますが、七百年前に東林の遠法師の弟子であった恵持法師の入定の奇特なことを知って、その像に対して三つの頌を与え、

七百年来老古錐　七百年来の老古錐
定中消息許誰知　定中の消息誰にか知るを許さん
争如隻履西帰去　争でか如かん隻履の西に帰り去るに
生死徒労木作皮　生死徒労木、皮と作る

蔵山於沢亦蔵身　山を沢に蔵し亦身を蔵す
天下無蔵道可親　天下蔵する無く道親しむ可し
寄語荘周休擬議　語を寄す荘周、擬議することを休めよ
樹中不是負趨人　樹中是れ負趨の人ならず

有情身不是無情　有情の身は是れ無情ならず
彼此人人定裏身　彼此人人定裏の身
会得菩提本無樹　菩提本樹無きを会得せば
不須辛苦問盧能　辛苦して盧能に問うを須いず

といっているのは、禅機に触れたものもあると思えますが、林霊素なる者の説に惑うて道教を信じて、仏教外護の心を失ったのみならず、宋国の都を遷して南渡せねばならなくなったのであります。

南宋の時代では、まず高宗が金山の円悟禅師に帰依し、洛陽に幸した時、行在所に禅師を迎えて法要を問うています。また宮中で金剛経・円覚経・普門品・心経・七仏偈など禅家の経典を書写し、暇日に自ら披覧をしたと言われています。孝宗は瞎堂恵遠禅師を選徳殿に入対せしめ、問答を試みております。

孝宗「如何にしてか生死を免れ得んや。」
恵遠「大乗を悟らずんば、終に免るること能わず。」
孝宗「如何にして悟るを得るや。」
恵遠「本有の性、之を究むれば悟らざる者無し。」

孝宗「悟るの後如何。」

恵遠「始めて知る脱体現前して了に毫髪の見る可き相無きことを。」

と、孝宗はこれを首肯したといいます。後にまた雪竇の宝印禅師を召されて禅問答を試みております。

孝宗「三教の聖人は本這箇の道理を同うす。今時の士大夫は孔子を学ぶ者多く、ただ文字語言を工みにして、夫子の道を見ず。夫子の心を識らず。ただ釈氏は文字を以て人に教えず、直に心源を指して頓に悟入せしめて、死生の際を乱さず、此を殊勝となす。」

宝印「ただ世の学者は夫子の心を見ざるのみに非ず。当時孔門の顔子、号して体を具うと為すも、力を尽して個の之を瞻るに前に在りとすれば忽焉として後に在り。立つ所あって卓爾たるが如しと道い得たるのみ。」

これを聞いて孝宗は大いに悦び、宝印を径山に住せしめたのです。また『原道論』を製して、韓退之の『原道』を批判し「文繁にして理迂なるのみ」となし、

釈氏は専ら性命を窮め、形体を棄てて外にして名相に著せず、又何ぞ礼楽仁義に与からんや。然れども猶五戒を立つ。曰く不殺は仁なり。不淫は礼なり。不盗は義なり。不酒は智なり。不妄は信なり。此の如きは仲尼と何ぞ遠からんや。

と述べ、

朕謂えらく、仏を以て心を修し、老を以て生を養い、儒を以て世を治むれば斯れ可ならん。

と結んで儒仏道三教の特長を生かそうとしております。

理宗はかつて径山の無準師範禅師を修政殿に請じ、金襴衣を賜い、慈明殿でその説法を聴き、大いに禅に心を寄せているのであります。以上のように、宋代の天子は仏教ことに禅に関心を持った人が少なからずありましたが、それのみでなく、同じ心を持った大臣賢相、たとえば呂蒙正・李昉・范質・王旦・楊億等々を挙げることができるのであ

ります。

居士の修禅

李純甫（屏山一八四五―九一）は『従容録』の著で有名な曹洞系の万松老人行秀禅師（一八一六―一九〇六）の晩年に師事し、元の世祖成吉思汗の大臣の耶律楚材（湛然居士）と共に禅要を叩き、仏書の研究をしておりますが、李屏山の『重修面壁庵記』という文章には禅宗の流布影響の大きかったことを説き、清涼（澄観）は禅によって華厳の疏を作り、圭峰（宗密）は禅から円覚経を鈔し、張無尽（商英）は禅で法華を解釈し、顯浜（蘇轍）は老子を釈し、呂吉甫（恵卿）は荘子を註し、李翺は中庸を述べ、荊公（王安石）はこれを得て周易を論じ、伊川はこれを得て詩書を訓じ、呂東萊（祖謙）はこれを得て左氏を注し、無垢（張九成）は禅によって語孟を説いて、聖人の道をば寂滅に堕せず、虚無に死せず、形器に縛せざらしめることができたとして、すべての儒典は禅的に解することによって真意を発揮し、儒学は禅の力で輔強せられたと強調しております。李屏山には『鳴道集説』という著述もありまして、儒仏道三教の一致を説いております。

陸象山と揚慈湖

朱子の学問を理学派と呼ぶのに対し、同時代の道学者で心学派と称せられる陸象山（一一三九―九三）は、

宇宙内の事は乃ち己の分内の事、己の分内の事は乃ち宇宙内の事。

宇宙は便ち是れ吾心。吾心は便ち是れ宇宙。

などと申しまして、程明道謝上蔡以来の思想を継承し、さらにそれを一歩進めて「心即理」を提唱したのであります。この人の有名な語に、

学苟に本を知らば、六経は皆我の註脚。

といったのがあります。晦堂祖心禅師はこれを執って儒者を説得したと言われています。要するに吾心を究明するというのが陸象山の思想でありますから、禅と通じておりますし、その思想は前述の唐の李翺に淵源するのであります。そして陸象山の禅は大慧宗杲の法嗣育王の徳光（仏照禅師）に培われたといいます。（『陳北渓全集』十二）

この陸象山の説を一層深く徹底させたのはその弟子の揚慈湖（一一四〇—一二二六）です。この人には『己易』という著述がありまして、「易は書物でなく、己である。天地は我の天地であり、変化は我の変化である。」「包犠氏は易を形容しようとしたが画くことができないので一とした。一は吾の一である。尽す可くして言うべからざるものである。」「黙識すべくして知を以て加うべからざるものである。」「一は吾の全である。一は吾の分である。全即分、分即全である。」「宇宙の万物は凡て皆吾心中の物、我と一体である」と説き、また『絶四記』の著では意・必・固・我の四を絶することを述べ、「捕われる我を放れ、意欲を払去し、無我無意となる、それが本心であり、清明の心である」と説くところ、皆仏説であり禅であると思います。

元明清時代の禅者

宋の時代、禅と儒の一致を説いた禅僧で有名な人には、『輔教編』の著者明教大師契嵩があり、また多くの居士を門下に持った大慧宗杲などがありました。次に元時代の儒学は、前述の朱子と陸象山の二派の門葉が南宋において対峙していたのが漸次折中的な傾向を取った時代でありまして、この時代に出て禅家の宗旨を宣説しつつ、儒学の方面に

もその見識を示した人に雪巌と中峰とがあります。

雪巌祖欽（?—一二八七）は径山の無準師範の法を嗣ぎ、元の世祖の当時出世し、儒禅の調和を道破しておりますが、その『語録』の中に「荊渓呉都運書」という文がありまして、

> 聖人の道は如来の道と同一の道なり。未だ嘗て二ならざるなり。聖人の道は則ち性に率い、如来の道は則ち性を見る。性を見れば則ち以て心を明かにすべく、以て成仏すべく、以て衆生を度すべし。性に率えば則ち以て心を正しくすべく、以て身を修むべく、以て国を治め天下を平かにすべし。率うと見ると異なれりと雖も、而も性は則ち同じきなり。独り聖人と如来と此の一性を同じうするのみに非ず。曽子、子思、孟軻以降、近世伊洛の晦庵……に至るまで正脈綿々、踵を接して聖人の域に臻り、此の性を同じくせざるは莫し。西天東土、三十五祖と徳山臨済より近代の妙喜、応庵に至り、或は世間に下り作者にして出ずる有る、仏祖不伝の秘を言句の外に発揚せるは是れまた此の性を同うすればなり。此の性既に同じければ則ち百家諸儒の書と五千の大蔵の文と同一舌なり。是の故に聖人は曰く、吾道は一以て之を貫くと。如来も亦曰く、十方世界の中、惟一乗の法有りと。……儒の所謂皇極・無極・太極は釈の所謂本地の風光、本来の面目、本生父母是なり。（下略）

と述べております。このような雪巌の見識と同じ考えが、同じ元の時代に中峰和尚によって提唱されておるのであります。

中峰明本（一二六三—一三二三）は天目山師子院の高峰元妙の法子ですが大寺への出世を拒み、平江（江蘇）の雁蕩に幻住庵を結び、法を問う者の為に書を著して提撕しました。その『中峰広録』が世に行われています。師の禅風は円悟克勤や大慧宗杲の用いたいわゆる看話禅（かんなぜん）で、麻三斤・栢樹子・須弥山・平常心・趙州無字・万法帰一等々の公案を拈提しておりますが、その思想は教禅の一致、浄禅の習合、儒釈の調和を説いて詳であります。中峰の道声は一時に高かったので、その室に参じた名士には高麗国王海印居士王璋・丞相脱歓・翰林学士趙孟頫（子昂）両渕の運使瞿

岩允・吏部尚書李之翼（鵬南）・院使般若脱因（同庵居士）・参政敬儼（守一居士）・丞相別不花（容斎居士）・教授蒋均（蒓庵居士）・待制馮子振（海粟居士）等が挙げられ、それぞれ一方の文化を加担した人々であります。

元が滅亡して朱元璋の明時代となり、儒臣で宋濂、沙門では季潭宗泐など有名でありますが、何と言っても王陽明の姚江の学は最も深い禅との関連があり、後代の精神文化の上に影響するところが大でありますが、今はこれに触れる余裕を持ちません。

清朝は学問的には考証学が起り、朱子や王陽明の学風は振わなかったのですが、学者の間に仏教に手を染めた人は幾人かあります。それも乾隆以前の人とその後とは、這入った道と研究法が違っているのであります。康熙（一六六二―一七二二）雍正（一七二三―三三）の二帝は禅やラマ教を信じましたが、次の乾隆帝（一七三六―九五）は特に仏教に興味を持ち、名僧の教えに従って禅に入っており、学者では龔自珍（定盦）・魏源などいう人々は公羊学者でありましたが、同じく道に心を傾むけ、兪樾（曲園）などは金剛経の注を書いており、康有為・章炳麟などは華厳・禅・唯識などを研究しているのであります。

中国の禅と書画

神田喜一郎

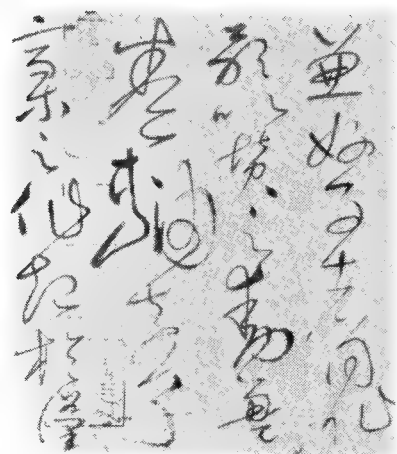
一

禅の宗旨は文字にも言語にもあらわすことのできない微妙な法門であるといわれている。その禅が中国において、いつの間にか書画という造形美術とかかわりあって、ついに禅の精神を基調とした一種の特殊な書画をつくり出すまでに発展し、その余波は日本にまでのびて、東洋美術史上に禅書画という大きな流れを開いた。その中国における発展の歴史をたどってみようというのが、この一文の目的である。

誰でも周知のごとく、禅では「直指人心・見性成仏」ということを説く。その深い意味は専門学者の説明をまつよりほかはないが、わたくしは大体こんな風に理解している。われわれにとって何が大切だといっても、この五尺の身体のなかにある心に及ぶものはない。この心は少しの間断もなく絶えず活動しつつあるもので、まことに霊妙不可思議の機能をもち、それは絶体大であり無限大であるということができる。したがってわれわれは、いたずらに外界の事物にとらわれることなく、この心そのものをただちに徹底的に究明し把握するならば、その結果として、われわれ自身そのままが、結局、仏陀の境界そのものにほかならぬことを必ず悟りうるに相違ない。これがわたくしの理解

てあるが、ここに禅の宗旨の特色があると思う。したがって禅では、一切の権威とか伝統とか、そういったわれわれの心の外にあるものをまったく認めない。そこで仏を訶し祖を罵るというようなことさえも、あえて辞せないのである。こうした否定の精神、それが禅書画の起った根本の原因であると考える。まず書について見てみよう。

中国では古くから何かにつけて権威を尊んだ。儒教における尭・舜・禹・湯・文・武・周公、道教における黄帝などもその例といえるであろう。書道においても、六朝時代からその道の権威として王羲之を尊んできた。もちろん王羲之は尭・舜・禹・湯などという偶像的な存在ではない。実際に立派な作品をのこした書家である。その時代も新しい。しかしその書のあまりにも優れていたがために、その道の権威にまつりあげられたのである。そうしてそれはほとんど絶対的であったといっても差支ないほどであった。ところが唐の玄宗の時代になって、その王羲之に対してはじめて反撥運動が起った。それにはいろいろの原因をかぞえることができるが、その一つに当時禅宗の勃興してきたことを無視できないと思う。その王羲之に対して反撥運動を起した急先鋒の一人に懐素という僧がある。禅僧であったという確かな証拠はないが、その生れたのが永州零陵という土地で、しかもこの土地に長く居ったらしい形迹があって、少なくとも禅の思想を呼吸していたに相違ないと考えられる節があるのである。この土地はいまの湖南省に属し、名高い衡山のすぐ近くにある。衡山はいわゆる五岳の一で、その点からいうと南岳にあてられている。したがって衡山すなわち南岳であるが、ここは中国の禅宗史の上でも、早くからはなはだ重要な名山となっていた。それは六祖慧能の直弟子である南岳懐譲がその名の示す通り、南岳すなわち衡山に住み、大いに南宗禅を宣揚したからである。それからまた慧能の直弟子として南岳懐譲と対立した青原行思の弟子の石頭希遷も、南岳懐譲についでこの山に庵を結んで大いに南宗禅を宣揚した。その庵を結んだのが衡山の南台といわれるところの石の上であったので、石頭という名もそこから来ているということである。そんなことで、この衡山を中心とした附近一帯の土地は、慧能の居た広東についでもっとも早く南宗禅のひろめられたところで、その年代は唐の玄宗から粛宗を経て代宗に至る時代である。

これはちょうど懐素の書家として活躍した時代にあたっているのであるが、そういうことを考えると、懐素が南宗禅の感化をうけていなかったとはどうしてもいいえないのである。その平生の言動や書道に対する意見を見ると、むしろ禅僧であったとするのが適当なように思われてならない。伝えられるところによると、かれは酒が好きで、酔うと、壁といわず牆といわず衣裳といわず器皿といわず、何でも手当りしだいに得意の草書をかきなぐり、世間から狂僧といわれたという。おもしろいのは当時の詩人がかれの草書を詠じて作った詩に、「狂僧が翰を揮えば狂にして且つ逸なり、独り天機に任せて格律を摧く」という句のあることである。「天機に任す」というのは、いわゆる天真爛漫のことで、自分の意のままに筆をふるうことを意味する。「格律を摧く」というのは、昔から伝えられてきた書法上のいろんな規則などにはとらわれることなく、それをむしろ打破してかかることである。これが懐素の書をかく根本的な態度であったらしい。かれみずからも、夏の雲が風のまにまに変化する姿を見て書法を悟入したといっていたと伝えられている。これはまったく禅の精神ではないか。かれは王羲之の権威などというものを一切認めない。そうしてかれ独自の天真爛漫な書をかいたのである。その筆跡として今日伝わっているものに、自叙帖・蔵真帖・苦筍帖・食魚帖などというものがあるが、いずれもみな見事な草書である。そうして禅の精神を体得した者でなければとうていできないと思われる特色をそなえているのである。わが国で良寛がかれの自叙帖をつねに手本として習字したと伝えられているのも、決して偶然ではないと思う。わたくしはこの懐素その人をもって、中国における禅書道の元祖と考えている。

懐素　自叙帖

　この懐素の出た後、中唐から晩唐を経て五代に至る間、どういうものか僧侶で草書を善くするものが相ついで輩出した。高閑・亜栖・䛒

光・夢亀などの僧たちである。これらがみな禅僧であったとはいえない。しかし、当時は禅の思想が一般に普及した時代で、多かれ少なかれその影響を受けたことは、容易に想像しうるところである。ことにそうした草書僧の最後に出た貫休、すなわち名高い禅月大師などは、かつて湖南の石霜山にいた禅僧慶諸の知客（禅寺で客の接待をつかさどる役）をつとめた経歴もあって、禅を体得していたことは確かである。ごく広い意味において、いま挙げたような草書僧は、いずれも懐素のあとをついだ禅書道の名家といってよいであろう。しかし、これらの草書僧は、禅月大師を除くと、あとは単に草書を善くしたというだけで、僧侶としてすぐれた人でも何でもなかった。したがってこんにちわれわれが普通に禅書道といっているものは、じつは懐素をはじめ、そのエピゴーネンたちの書をいうのではなく、もっと後代、宋時代になってすぐれた禅僧たちの手によってかかれた、書を指す慣例になっているのである。

二

本格的な禅書道の起ったのは宋代、もっとくわしくいうと北宋の末である。そのころに出た名高い禅僧に仏果圜悟禅師という人がある。名は克勤、『碧巌録』の著者として知られている。北宋の仁宗の治世に生れ、南宋の高宗の時代に示寂しているが、この圜悟あたりから禅書道が盛になった。これにはいろいろな理由が挙げられるが、その第一は書道の上から見た理由である。前にも述べたごとく、王羲之という書法の権威に対して唐の玄宗時代に反撥運動が起ったが、それは必ずしも成功しなかった。そうして書道は、王羲之の典型を失うと共に、またそれに代る新らしい何ものも起らないで、唐末になるとまったく衰微の極に達してしまったのである。その後五代の動乱時代を経て、北宋のはじめになって、世の中が治まると共に書道の復興を見たが、しかしそれは王羲之の典型の復興にほかならなかった。それに対して再び反撥運動の起ったのは、北宋の半ばを過ぎた仁宗から哲宗に至るあたりの時代からである。その反撥運動の中心となったのは、名高い文人の蘇軾、すなわち蘇東坡、およびその弟子の黄庭堅、すなわち黄山谷

蘇東坡　寒食帖

の二人で、ついに中国の書道の大勢を一変してしまったといってよい。この二人は、いずれもその人物が高邁であったが、その上に禅学の修養をもつんでいた。東坡が当時の名僧仏印了元に参禅し、山谷が晦堂祖心に参禅したことは有名な事実で、いろいろおもしろい逸話なども伝えられている。そんなわけでこの二人は、もとより王羲之の典型などは認めない。いずれもこれまでの書法にあきたらず、新しく独自の書法をつくり出そうとして一生懸命の努力をした。その結果かれらのつくり出した書を見ると、東坡の書は、その人物そのままを反映して、いかにも気魄雄大である。そうしてうちに深く渾厚の気を蔵している。それにくらべて山谷の書は奇峭というか、峻抜というか、一種のけわしさがある。このけわしさは、禅の修養からきた鋭い機鋒というようなものがおのずから書にまで滲み出たものではないかと思う。ともかくこうした東坡や山谷の書が時好に投じて、ついに王羲之を典型とする中世的な典雅な貴族趣味の書を一掃してしまったのである。これは中国の書道の大きな変化であるが、この二人、特に黄山谷の書に禅の精神と一致するものがあって、これが禅僧の間に喜ばれるようになった。そうしてついに禅書道の勃興する原因をなしたのである。

それから禅書道の起る原因となったものに禅宗側の事情もある。この時代の禅僧はみずから好んで当時の士大夫に接近していった。蘇東坡が仏印了元に参禅し、黄山谷が晦堂祖心に参禅したことはいま述べた通りであるが、これらも禅僧みずから進んで接近していった嫌いがないとはいえない。東坡はそのほかにも、東林常聡とか覚範恵洪とか、多くの禅僧と交っているし、山谷もおなじくこれらの禅僧に交っている。し

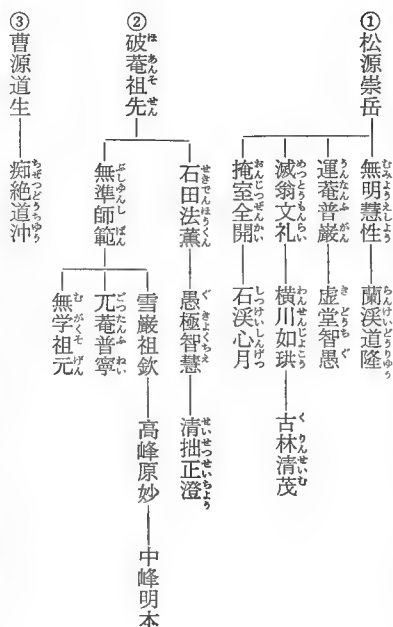
かも当時禅僧と交際した学者や文人は、東坡や山谷のほかにも決して少なくなかった。蘇東坡と政治上対立関係にあった王安石、張商英など、みなそうである。これらは互いにあい倚りあい助けあった間柄であったと思う。そうなると禅僧の中にも相互影響とでもいうか、士大夫的な教養を心掛け、詩を作ったり書をかいたりするものの出てくるのは当然である。現に覚範恵洪などは詩文の方面で、その道の専門家も及ばないほどであった。おなじく蘇東坡に接近した禅僧に道潜参寥という人があるが、かれもまた文学の大家であった。いずれも今日に立派な詩文集をのこしている。禅書道が圜悟あたりから起ってきたのは、まったくそういう事情によるものといってよい。

ところで圜悟の出たころの禅宗は、曹洞・法眼・雲門・偽仰・臨済の五つの系統に分れ、その臨済がまた楊岐・黄龍の二つの派に分れていた。これを禅家では五家七宗といっているが、そのうち好んで士大夫と接近した禅僧の出たのは特に臨済の楊岐派に多かった。これはそれぞれの禅風の相違によることと思う。その委しいことはここに説くべき限りではないし、またわたくしにその資格もないが、例えば一般に臨済を看話禅、曹洞を黙照禅といっている通り、それぞれ独自の禅風というものがあって、そこから来るのである。ともかく好んで士大夫に接近した禅僧は多く臨済、ことにその楊岐派から出た。圜悟もその楊岐派に属した。それからこの圜悟の弟子に傑僧の大慧宗杲が出ている。かれらは広く士大夫と交り、また帰依者も多かった。ことに大慧宗杲は、精力絶倫、いわば口八丁、手八丁の大活動家であった。その交遊は当時の上流知識層、特に官吏や文人に多く、その中には張商英、張九成、呂本中などという当時の名士も含まれていた。圜悟や大慧は、そうした帰依者に対してよく手紙を書いて質問に答えたり、法語を書きあたえたりしたもので、それらを集めた『圜悟心要』とか『大慧普説』・『大慧書』などという書物がのこっているくらいである。それでかれらはしぜんに文字に馴染んでいったのである。不立文字といわれた禅がおいおい文字と深く結びついていった一つの原因である。それは単に文章を作ることばかりでなく、おのずから書道とも結びついた。こうして禅宗の側の事情からも禅書道がしだいに起ってきたのである。

したがって今日伝わっている圜悟や大慧の書跡を見ると、その多くは手紙、すなわち尺牘である。圜悟のものとしては、わが国に現存する印可状がほとんど唯一のものであるが、花園大学の福嶋俊翁教授が研究せられたところによると、これは『圜悟語録』第十四、法語の部に「隆知蔵に示す」と題しておさめられている文章の前半にあたり、圜悟が六十二歳、宋の首都汴京の天寧寺にあって、高足の虎丘紹隆に書き与えた法語であるという。そうして同教授はその書風について、「書家一流の風韻とは別な機鋒を含み、勁正の筆致、よくおのずから一家の規模を写して余蘊がないと思う」といわれている。まったく同感というのほかはない。それから大慧の書跡としては、無相居士という人に与えた尺牘と、もう一つ大長老という人に与えた尺牘、その他一つ二つわが国に現存しているが、前者について福嶋教授は、「一点の塵気なく、流利快健とでもいうべきか、雄渾な気魄が横溢し」ているといわれている。これも適評であろう。どちらかというと、大慧の書のほうが圜悟のものよりも一層するどいところがあって、大慧その人の人物を想像せしめるに十分である。禅書道として最上に位するものといえよう。かれの書は、中国でも当時から大変に珍重せられたらしく、宋の韓駒（子蒼）という詩人はこれを賞めて「心手相忘れ、渾然天成せり」といっているし、劉克荘（後村）という学者もこれを激賞したうえ、さらにその人物をもほめて、力量気魄、ともに朱子や陸象山と匹敵すると

大慧宗杲　尺牘　与無相居士

までいっている。この大慧の書にしても、圜悟の書にしても、いずれも古人の筆法を学んだと思われるところがない。まったくその人の独自の人格からほとばしり出た書で、ここに禅書道の特色がある。そうして禅書道の愛好せられるゆえんもまたそこにあるのであるが、それを愛好するのは、やはり禅に理解のある人であって、現に大慧の書を賞めた詩人の韓駒はさかんに詩禅一致を唱えた者であったことを注意すべきである。しかしここにまた伝統的な書法を尊ぶ正統派の書家がこれを蔑視する所以もあるのであって、したがって禅書道に対する評価には、まったく相容れない両極のあることも知らねばならないと思う。

圜悟や大慧が出てから、その後継者たちは多く書道に力を用いたらしい。今日その筆跡をのこしている者が少なくない。大慧と共に圜悟の相弟子であった虎丘紹隆には書跡が一点も伝わっていないが、その孫弟子にあたる密菴咸傑には、弟子の璋禅人という者に書き与えた法語が一つだけ伝わっている。大慧の書にくらべると、また一種の独自の

神趣を発揮していて、ごく淡泊な中にも禅僧らしい気魄を蔵した立派な書である。この密菴咸傑の門下には松源崇

岳・破菴祖先・曹源道生、すなわち密菴門下の三傑と称せられる大徳が出たが、この法系から多くの墨跡をのこした名僧が生れた。（三九頁参照）

また大慧の法系からも次のような墨跡をのこした名僧が出ている。

大慧宗杲──拙菴徳光─┬─北礀居簡──物初大観
　　　　　　　　　　　└─浙翁如琰─┬─大川普済
　　　　　　　　　　　　　　　　　　└─偃渓広聞

杜詩断簡　張即之

このほか他の法系からもむろん墨跡をのこした禅僧が出ているが、ここにいちいちは挙げない。それらの禅僧たちの書は、各人の個性とか機根とかによって、いわば千差万別である。そうしてそこには共通する何ものもない。共通するのは、古人の成法にとらわれないという、ただ一点のみに存している。ここに禅僧の墨跡の創造的価値があり、また特殊のおもしろ味があるのである。しかるに元代の禅僧になると、当時天下を風靡した趙子昂の書風を学んだりする者が出て、書としては巧みであっても、禅僧の書としての特色やおもしろ味をおいおい失うに至った。例えばわが国でよく知られている楚石梵琦とか愚極智慧の門下に出た竺田悟心の書のごときである。そうして禅の衰えると共に、宋代のようなすぐれた禅僧が出なくなり、禅書道も元時代を最後に亡んでしまったのである。

　なお宋代には禅書道の影響を受けて、俗人でありながら禅書道につながる名筆が出た。張即之という人である。この人は無準師範と深い関係があったので、師範の許に学んだわが国の聖一国師によってその書がもたらされ、いまに名品が多

く伝えられている。それから元代になると、おなじく禅書道の影響を受けた名筆として馮子振が出た。海粟道人と号し、中峰明本とか古林清茂などとも親交があった学者である。いま通行している『碧巌録』に、この人の書いた長い序文が見えるが、禅学に造詣が深かったらしい。そうしてしぜん禅書道につながる書をかいたものと思う。これらの人の書も禅書道の歴史には逸することができないので、ここに併せて注意しておく。

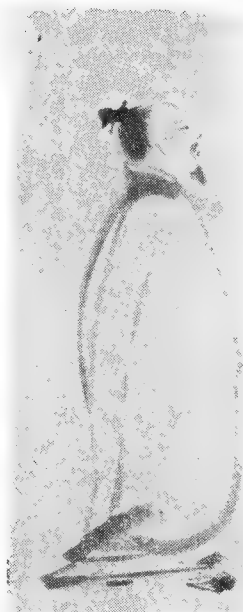
三

わたくしは以上、禅書道についてその歴史の大要を述べたが、これから禅画の歴史を簡単に述べてみたいと思う。

中国の絵画は、どこの国でもそうであるように、その発生の最初から、ある何ものかを説明する用途をもつものとして発達してきた。したがってその主とするところは、むろん写実であった。それに対して写意ということが唱え出されたのはずっと後世のことで、これも蘇東坡あたりが古いのではないかと思う。誰も知るごとく、東坡の詩に「画を論ずるに形似を以てするは、見、児童と鄰る」という句がある。絵画を批評するのに、実物とそっくりだなどと感心する奴があるが、まったく幼稚な子供みたいな見識だというのである。この句は王某という人の画いた折枝の図に題した詩の冒頭に見えているのであるが、その詩の最後にはまた「誰か言う一点の紅なりと、無辺の春を寄することを解す」といっている。想像すると、その折枝の図というのは、何の花か知らないが、わずかに紅でもってそれらしいものがただ一つぽつんと画かれてあったものらしい。そこで東坡は言うのである。「この図を見て、どうかするとつまらなそうに、何だ紅の一点に過ぎないいじゃないかとつぶやく者があるかも知れない。しかしこの紅の一点にこそ、じつに宇宙いっぱいに充満している春そのものがこめられているのだぞ。それを悟りうるだけの見識がなければ駄目だ」というのである。東坡は冒頭の句に呼応して、絵画の形似をもって論ずべきではないことを巧くさとしたのであると思う。

こういう新らしい絵画に対する考え方が東坡の時代に起りつつあったことは、東坡とほとんど同時代に出た沈括という学者の著した『夢渓筆談』の中にも見えている。その書の巻十七に「書画」と題する条があるが、そこに「書画の妙は、当に神会を以てすべし。形器を以て求むべからざるなり。世の画を観る者は、多くその間の形象の位置、彩色の瑕疵（きず、よろしくない点）を指摘するのみ。奥理に冥造（ふかくいたる）する者に至っては、その人を見ること罕なり」と言っている。まったく蘇東坡とおなじ考えではないか。そうしてそこにはまた、唐の王維（摩詰）の画に、雪中の芭蕉をかいたもののあることを指摘し、そんな不合理も絵画では許されるとし、それどころかこの画を批評して、「理に造り神に入り、迥かに天意を得たり、これ俗人と論じ難し」と高く評価しているのである。こういう新らしい絵画の見方の起ってくると共に、これまでのような写実ばかりを主とした絵画とは絶縁した新らしい写意を主とした絵画がおいおい流行しはじめた。それがやはり蘇東坡などの出た北宋の仁宗から哲宗あたりまでの時代で、ちょうど書道において王羲之の典型に対する反撥運動の起った時代にあたっている。この時代は禅の思想が中国の士大夫の間に滲透してきたときで、新らしい絵画の起ったのにも禅の思想の影響がないとはいえない。むしろ禅の精神に徹したればこそ、はじめてこんな絵画が生まれ出たのであるというのが適当であろう。

　そうした新らしい絵画は、おおむね水墨によって画かれた。着色してもそれはごくわずかであった。そうして何よりも自由な筆意と簡素な構図を尊んだ。絵画として捨象しうるものはすべて捨象してしまう。余白の芸術などといわれるものが生れたわけである。これは禅が一切の説明的なものを拒否するに似ている。そのことは名高い拈華微笑の故事を見てもよくわかろう。ある日、釈尊が王舎城の郊外、霊鷲山の法座にのぼって大衆に説法せられようとしたときのことである。どうしたことか釈尊は黙って一言も発せられない。大梵天王が供養にささげた金波羅華という美しい花を手にもって、法座の周囲をとりまく大衆を見わたされるだけである。誰も何のことかまったくわからない。そのうちに釈尊はその花を拈一拈して、上にあげられた。そのときただひとり迦葉尊者が、にっこりと口辺にほほ笑み

を浮べた。いわゆる破顔微笑である。それを見られた釈尊は、迦葉尊者に「正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門」を授けられた、という故事である。釈尊は一言半句も説明せられない。ただ花を拈じて上にあげられただけである。禅の悟りというものは、そうしたことによってえられるのであって、古来の大徳を見ても、霊雲は桃華を見、香厳は撃竹の音を聴いて悟ったといわれている。

梁楷　李白吟行図

北宋時代に新らしく起ってきた写意を主とした絵画は、これとその根本において一脈相通じはしないであろうか。王某の画いた折枝の図に、蘇東坡は一点の紅を見て、そこに無辺の春を感じたし、沈括は雪中の芭蕉の図に天意を認めた。そうした新らしい絵画は、いわば一種の抽象画である。禅者がそれを無視するわけはない。それを禅の精神によってさらに抽象し洗錬したのがすなわち禅画であって、南宋から元にかけて、あたかも禅書道の栄えたのとほぼ同じ時代に発達した。禅僧が十牛図などというものを描いたのもこの時代である。

四

わが国には中国の禅画の名品を多く伝えている。こんにち中国の禅画を知るには、そうしたわが国に伝来する名品によるいがいにまったく方法がない。中国にはほとんど亡くなっているからである。そのわが国に現存する名品といえば、まず梁楷の李白吟行図、六祖截竹図、牧谿の芙蓉図、栗・柿図、直翁の六祖挟担図、布袋図、玉澗の瀟湘八景図、因陀羅の禅機図などその他にもいろいろある。これらの禅画のかかれたのは、だいたい南宋から元代までで、こ

玉澗　山市晴巒図（瀟湘八景ノ内）

こに挙げた梁楷以下の人びとを見ても、みなその時代に出た人物である。そうしておもしろいことには、いずれも大慧派に近い人物であったと考えられることである。梁楷は南宋の画院に出仕した職業画家ではあるが、当時の禅僧と親交があったらしく、大慧の孫弟子にあたる北礀居簡の詩集の中に、梁楷に贈った詩が見えるのを注意すべきであろう。牧谿は、もともと無準師範の門下に出た禅僧といわれ、その画には北礀居簡・偃渓広聞などの大慧の法系につながる人びとをはじめ、虎丘紹隆の法系につながるいわゆる虎丘派の無準師範・痴絶道沖・虚堂智愚・石渓心月などが賛を書いているものが多い。直翁・玉澗・因陀羅の三人は、その人物がいっこうにわからないが、いま挙げた直翁の二つの画にはいずれも偃渓広聞の賛があり、因陀羅の画には楚石梵琦の賛があることを見ると、やはり大慧派に近い人物であったことが想像せられる。前掲の系譜に示しておいた通り偃渓広聞は大慧の孫弟子浙翁如琰の弟子であり、楚石梵琦は少し時代がおくれるが、大慧宗杲—拙菴徳光—妙峰之善—蔵叟善珍—元叟行端—楚石梵琦とつながる禅僧である。なお偃渓広聞はそのほかにもいろいろ禅画に賛をかいていて、その方面とつながりが多かったのではないかと思う。

　禅画の題材としたものには、何といっても達摩とか寒山拾得とか布袋とか、そのほか禅宗の故事が多い。南宋時代などは、禅宗が栄え、ことに大慧派のようにその勢力を社会の上層に扶殖したので、必ずしも純粋な禅画でなくて、しかも禅宗の故事をかいたものができている。たとえばわが

田に現存する馬公顕の薬山李翺問答図のごときである。これを画いた馬公顕というのは、南宋の画院に活躍した馬氏の一人で、名高い馬遠の伯父にあたる職業画家である。薬山と李翺の問答というのは、唐の元和十五年、湖南の朗州に刺史となって赴任した李翺が、かねて名声を伝え聞いていた薬山惟儼禅師をある日近くの薬山に訪ねたときの話である。そのとき李翺が薬山に呈した「身形を錬り得て鶴の形に似たり、千株の松下両函の経。我れ来って道を問うも余説なし、雲は青天にあり水は瓶にあり」という名高い偈がある。いまの図はその偈を呈しているところをかいたもので、実に立派なできばえである。ちなみに李翺という人は単なる役人ではなく、韓退之（愈）の門人で、哲学的な思索にすぐれ、その方面で「復性書」という名論文をこんにちに書きのこしているほどの学者である。したがっていまの薬山李翺問答図などは、おなじ禅宗の故事といっても、純粋な禅画で取あげられる六祖慧能が竹を切っているところとか、柴をかついで帰る途中でひとが金剛経を誦するのを聴いて「応無所住而生其心」の言葉に感動した話とか、そうした故事とは少し違って、何かある理智的な要素をもったものであるが、画院の職業画家がこんな題材の画をかきのこしているところに、当時の時代の趣勢といったものが窺えるようで、まことにおもしろいと思う。おそらく当時の士大夫の間には、こんな種類の画を望む要求が強かったのであろう。馬遠と伝えられる画にも、いわゆる禅宗の五家七宗のうち、法眼宗を開いた清涼文益、雲門宗を開いた雲門文偃、曹洞宗を開いた洞山良介の像を画いた三幅が現存している。いずれも単なる肖

馬公顕　薬山李翺問答図

像画ではなく、それぞれの祖師にまつわる故事を画いていて、いまの馬公顕の薬山李翺問答図とおなじ類型に属する名画である。それにこの馬遠の画には三幅とも、宋の寧宗の皇后楊氏の妹の書と考えられる賛があって、そのうえそれに皇后の御殿の印が押されていて、皇后の愛玩品であったことがほぼ確かに推定せられるのである。こういう種類の画は、純粋な禅画とはいえないが、しかし広義における禅画といっていえないことはないと思う。禅と書画との関係を知るには看過できないものである。

それからまた禅宗の栄えるにつれて、禅宗特有の肖像画として「頂相（ちんぞう）」というものが発達したことも注意しておきたい。この頂相というのは、如来の頂相という言葉から出たもので、要するに肖像のことであるが、その人の生前に画いたものもあれば、寂後に画いたものもある。しかしこれはもともと禅宗で法を授けられた弟子がその師を敬慕する資として画いたもので、できるだけ生々（なまなま）しく、その師の姿を髣髴せしめるのが主旨である。したがっていわゆる禅画とはまったく違って、きわめて写実的であり、また美しい彩色の施されているのが普通である。いまその遺品として、わが国から鎌倉時代の初期に入宋して無準師範のもとに学んだ聖一国師弁円（しょういちこくしべんえん）が宋からもたらし帰った無準師範の頂相が現存しているが、頂相の代表的な傑作であろう。高さ一二五センチ、幅五四センチもある堂々たる大幅で、上には無準師範の自筆の賛があ

無準師範頂相

る。そのほかにも無準師範の頂相は一、二幅あるし、また虚堂智愚、兀菴普寧、中峰明本の頂相なども立派なものが現存しており、中峰明本の頂相は二種もある。この頂相も宋元時代禅宗の栄えたころにはずいぶん多くつくられたことと思う。そうして中国の肖像画の発達をうながしたことも十分想像せられるのである。この頂相などは、禅の精神とか思想とかよりも、禅が宗派を形成してのち、いろんな儀礼とか作法とかいうものが喧しくなってからできたもので、いわば第二次的な禅画であるといってよかろう。いまことさらに最後に述べた所以である。

なお、この頂相とは少し性質を異にするが、宋代には初祖の達摩から六祖の慧能に至る六人の肖像を一連のものとして画くこともあったらしい。真言宗では古くから七祖像を画く習慣があったが、それと似ている。京都の東福寺のある塔頭に、達摩から慧能に至る六人の肖像の宋拓本を蔵している。肖像の上にそれぞれの人の伝記が書いてあって、おそらく宋時代の禅寺には、こんな幅をかけていたのであったと思う。いま五山板の『伝法正宗記』のはじめにも多く禅僧の肖像が載っているが、これらの肖像画もやはり一種の禅画として注意してよいのではあるまいか。その原本は宋画に相違ないからである。

中国の禅と詩

入矢義高

詩がわれわれに与える感動とは何であろうか。それは詩人の観照が、独自のリズムを通してわれわれの心に呼び起こす律動であるといってよかろう。リズムは言葉の組みあわせによって伝えられる。そしてその一つ一つの言葉は、抜き差しならぬ表現そのものとして、詩人によって選びとられ、または創りだされた言葉である。とすれば、まさに萩原朔太郎が言ったように、詩人においては表現することは観照することにほかならない。

山気日夕佳　　山気　日夕に佳しく
飛鳥相与還　　飛ぶ鳥　相与て還る
此中有真意　　此の中にこそ真意あれ
欲弁已忘言　　弁べんと欲して已に言を忘る

陶淵明の詩のなかでも特に名高い句である。夕陽の残照のなかに蒼茫と暮れかかる山なみ、その山のねぐらを目ざして夕映えを受けつつ帰りを急ぐ鳥の群れ——ここに詩人は「真意」を見て取った。山も夕日も鳥も、そして己れも、おのがじしその所を得、また互いに所を与えあって、ゆるぎない自然のリズムをかなでている。詩人はこの時おそらく縹渺たる楽の音を耳にしていたかも知れない。そして彼はハタと思い知った、「これだ」と。しかし一瞬われに帰

って、いま何を自分は知ったのかと反省した時、それを言いあらわすべき言葉は、もはや脱落してしまっていた、というのがこの四句の大意であろう。あるいは最後の二句は次のようにも解し得る――「これだ」と思い知った時、その「これ」(absolute reality)をさながらに直示する言葉にならぬ或る言葉が、反射的に彼の心にきらめいた。しかしその言葉は一瞬にして消え去り、それを言いあらわすべき手掛りは完全に奪われていたと。いずれにしても、宇宙の調和とか、自然の摂理とかいった間のびのした言葉では、すでに相距たること千里、「それ」はもはや言詮を越えた世界へ遠く飛び去ってしまっている。

宋の施徳操の『北窗炙輠録』に、淵明のこの詩を挙げていう、「その時、達摩はまだ中国に来てはいないのに、淵明はすでに禅がわかっていたのだ」と。これは早まった勇み足の議論である。もとの詩をもう一度読みかえしてみよう。淵明はそこに「真意」が「有る」ことを直覚した。しかし彼はそれを「弁」ぜずにはおれなかったのである。「己れの真実の生きかたはいかにあるべきか」、これが彼の生涯を通じての、自己に対する不断の問いかけだったからである(平凡社『世界教養全集』終巻「永遠の言葉・語録」中の拙稿参照)。このことへの答えを彼は常に求めつづけていた。その答えは、はっきりした言葉として与えられなくては、彼自身をなっとくさせることはできなかった。いま彼は確かに「自然」の啓示を得た。そのことは、はじめの二句が高い象徴性を荷わされていることでも明らかである。しかし彼は詩的象徴だけでは満ち足り得なかった。「これだ」と知ったものを、完全に自分のものとして押さえこむためには、それを自分なりにでも言葉に転置しなくては決着がつかないからである。彼は直ちに象徴の世界からわが身を抜きだし、言葉を探そうとする。しかしすでにその時、言葉はもはや「それ」からも、また彼自身からも、跡かたなく消え去っていた。

彼は真理を悟ったとは言っていない。まして、真理は言詮(言語表現)を超えたところにあるとも、言詮を超えたところにあると悟ったとさえも暗示してはいない。もしそう言っているのならば、最後の二句にも、やはりはじめの二

句のように詩的象徴の定着がなくてはならない。しかしこの二句にはそれはない。少なくとも、或る種の「悟り」を得たらしいことを匂わせようとして、詩的象徴の衣裳のなかに韜晦しようとしたというような句にはなっていない。「これだ」という感得は、論理ではない。論理は分析を必要とする。分析論理はいうまでもなく言語を媒介として初めて可能である。しかしいまその言語が失われ去った時、または言語がその用をなさぬ時、詩人はしばしば隠喩による象徴に頼る。『聖書』に見える「天上の星、地上の菫」、投子(とうす)和尚の「天上の星、地下の水」、あるいはバーンズ、キーツ、ワーズワースなどの詩人に見られる一種の信仰告白の詩、また東洋の禅家の愛用する詩偈の類にも、こうした例が多い。

隠喩にせよ、直喩にせよ、およそ譬喩表現というものは、ものごとを即物的に直示し直説しないという点では、いかにも言語表現の手段としては間接的である。しかし、高度の結晶を遂げた詩にあっては、譬喩による提示が論理的直叙よりもより直接的、より如実であり得ることは、いまさら改めて説くまでもなかろう。これは詩のみに賦与された特権である。たとえば英語の散文で "It is like……" または "It looks as if……" という時、「一見そのように見えるだけで、実はそうではない」というニュアンスを伴なうことが多いと聞くが、シナ語では「如」にせよ「恰似」にせよ、たとい散文においても、その譬喩による表現の方がむしろより鮮明に主題の本質と性格を呈示するばかりでなく、その主題に内在する問題に新たな照明を当てることを誘うという暗示的効果をも持つことが多い。はじめ漢の学者が『詩経』の諷喩について立てた「比興」の説とは、右のようなシナ語に特徴的な譬喩表現の性格を基(もと)にした一種の修辞論であった。

唐の隠者寒山に次の詩がある。

吾心似秋月　　吾が心は秋の月に似たり
碧潭清皎潔　　碧潭　清(す)みて皎潔

無物堪比倫　物の比倫るに堪うるなし
教我如何説　我をして如何が説かしめん

寒山はここで自分の心を秋の月と碧潭に喩えている。その青々と澄みわたった潭と、中天に冴えわたっている月、この二つの関わりかたまたはコントラストのありかたに焦点は置かれていると見られる。「皎潔」という言葉が秋月と碧潭の両方に隠微に掛かっていることにも注意されねばならぬ。したがって潭中に投映された月輪を直ちにイメージに描いて、それを軸として心象風景を構築するという機械的な見方は避けた方がよいであろう。それはともかくとして、あとの二句はこう続く——「この心は比べるに足るものがない、いったい私はどう説明したらよかろう」と。「比倫るに堪うるものなし」とは、一切の同類も対比物もない超絶的存在であるということであり、さればこそ説明のしようがないと言うのである。しかしながら上の二句はすでに心を秋月と碧潭に対比しているだけでなく、「清みて皎潔」という説明まで与えられている。これは明らかに矛盾である。宋の洪邁の『容斎四筆』巻四には、或る人がこの矛盾を衝いて、「秋月・碧潭に似るといいながら、比ぶるに堪うる物なしとは、これはどうしたわけか」と難じたと述べ、それに著者はみずから答えて、「もし比ぶべきこの二つがなかったら、一体どう説明できようか」と解すべきだという。しかしこれも明らかに強弁であって、右の第三句をそのように仮定文として読むことは無理であるだけでなく、「物」を上述の二つのものを指すと解することも不可能である。

詩を理窟だけからひねくることは賛成できかねるとしても、この一首の詩表現に矛盾があることは何としても弁解のしようがない。要するに詩がまずいのであり、素朴すぎるのである。寒山の詩には、いわゆる起承転結といったような規格にこだわらない自由詩が多いし、第一、起承転結という作詩法の型は唐代にはまだ存在しなかった。それが説かれるのは元代からである。しかしいま説明の便宜上これを借用すれば、右の第三句は上二句を転じた句になっていない。そのため上二句における譬喩じたいも安定性を欠いて、中途はんぱな舌足らずのままにおわっている。きび

しく言えば、この一首は詩をなしてはいないのである。詩をなしていない以上、そこに示されるはずだった作者の境地そのものも、この限りではけっきょく中途はんぱなものとしてしか提示されていない、ということになる。詩人における詩精神の結晶度または灼熱度は、けっきょく詩そのものによって証明され判定されるものであるからには、求道者といえども己れの境地を詩を借りて表白しようとする以上は、その詩の完成度いかんによって、その人自身における道の成熟の度合いを判定されても、これまた致しかたはないであろう。寒山の詩には、その点ではなはだムラが多い。少なくとも現存の詩集で見る限りそうである。寒山の詩が、後世の一般詩人から相手にされなかった理由も、一つにはここにある。これは寒山詩じたいの問題であって、別に考うべきことがらであるから、ここではこれ以上立ち入ることはしない。

ただ、一つだけ寒山のために弁じておこう。彼の分身ともいうべき拾得に、

　我詩也是詩　　我が詩もまた是れ詩なるに
　有人喚作偈　　人有って喚(よ)んで偈となす
　詩偈総一般　　詩も偈も総(す)べて一般(おなじ)もの
　読時須子細　　読む時須(すべか)らく子細（留意）すべし

これは明らかにかれらの詩がオーソドックスな詩とはちがった破格な詩であることを自認し、一般の人から「偈(げ)」と同じだと評されることも容認しつつも、しかも詩と偈とは同じだと開き直っている。ということは、実は自分たちの詩がマトモな詩になっていないことへのコンプレックスが裏にあることを物語るものであり、いささかほほえましくさえもある。私が先の一首の未熟さを責めた言葉は、すこしきびしすぎたかも知れない。しかしながら、そもそも「比倫」すべきものもなく、譬喩も及びえない、一切の言詮を超えた「そのもの」の消息を、しかも言葉によって語ろうとすることのむずかしさを、かれ寒山は一度も悩んだことはなかったように見える。そのような彼にあっては、

詩による象徴という営みの困難さ、きびしさも、ひっきょうは無縁だったのである。彼が得意とした詩、しかも本格的な詩として成功した作品は、道を語ろうとした作品ではなくて、道そのものを楽しみ、または道のなかにあって遊んでいる詩の一群である。つまり遊戯三昧の「楽道歌」である。これらの作品は、かえって唐・五代の禅僧たちの作った楽道歌よりも格段に高い格調をもっている。これはこれで中国の詩の歴史のなかに独自のページを占めるだけの値打ちを十分に具えている。そのことには私も全く異議はない。

しかしまた別に、ほかでもない「道」を語ろうとする詩人の苦難のあったことを、われわれは知っている。その「道」とは、ある人にあっては「真」であったし、ある人にあっては「美」であった。英国の詩人キーツはいう、

Beauty is truth, truth beauty.

詩人は美に対して敏感な人である。しかし彼が見て取った「美」を、そのまま真理の呈示として詩の上に定着しうるか否かが、詩人の生命の賭けどころである。そのことの絶望的な困難さを告白した詩人、そしてついに詩に敗れた詩人の例は、西洋にも日本にも珍らしいことではない。

唐代の禅僧、鏡清和尚にも、次のような告白がある。

出身猶可易、脱体道応難。(『祖堂集』巻十)

(出身は猶易かるべきも、脱体には道うこと応に難かるべし。)

「脱体」とは唐代の口語。「からだごと」「みぐるみ」、さらに広くは「あるがままそっくりに」「さながらそのままに」の意(当体・剋体・徹体・全体・敵体など、中唐ごろから主として教相判釈の用語として盛んに用いられた一連の語彙——時には詩の批評用語としても応用される——を思い合わせるとよい)。右に掲げた二句は、『碧巌録』第四十六則にも引用されていた、中村元氏はこれを「身心脱落の体験を得ることはむしろ易しいが、その境地をありのままに表現することは容易でない」と釈しておられる(『東洋人の思惟方法』第一部、初版四一三ページ)。

「体験と表現」、あるいは「思想と言語」、古くして常に新らしいテーマである。そこには宗教体験にも創作体験にも共通するア・プリオリな問題が横たわっている。日本の詩人、萩原朔太郎はいった、「観照と表現とは同義語である」と（『詩の原理』第六章）。いかにも詩の創作の理念としてはそれは分る。しかし、真摯な詩人であればあるほど――朔太郎もその一人であったが――表現する者と表現されるものとの間に横たわる越えがたいギャップに身慄いするはずである。美に酔い痴れたものは、ほんとうに美を語ることはできない。真に美を語りうるためには、目ざめた心がなくてはならぬ。それなしではゲーテのいわゆる「親和力」も働らきようはないであろう。

さきに掲げた鏡清和尚の語は、悟りの境地そのままを言葉で表わすことの方が、その悟りの体験を得ること自体よりもむしろむずかしいと言っているのであるが、これは逃げ口上ではない。真に悟境に達したものならば、それを **an sich** に言葉で言い表わすことができねばならぬ――棒や喝や身ぶりでなしに言葉で。そこまで至り得なければ、「己れに迷わぬ」（自己を見失なわぬ）悟境に達したとは言えぬというのである。言葉によってそのものを、そのあるがままに述べるということは、まさに達人のわざであるが、そのことへの苦難の鍛錬を省いてしまって、直ちに「以心伝心」「不立文字」の合い言葉にもたれかかるという安易さを、右の語は言外に責めている。いかにも冷暖は自から知るべきものであるが、ただ知っただけで終りではない。その「知」ったことを自分でまず言葉に表わし、そのことによってその「知」を客体化するという、この省察の過程をくぐらせることで、それを知った己れの「それ」との関わりかたを確かめなおす――いわばこうした自己検証の鍛錬を経なくては、その悟りも、その美も、おのれのものとなり得ないし、人に示し得るものとはならない。詩人における詩の創作という営みも、やはりそうである。「私は真実を知った」「私は美を見た」という表白だけでは、それは達道の言ではないし、詩でもないのである。

さきに寒山の詩について言及した時、拾得の作という一首を引いて、かれらの詩が一般には詩とは見なされず、

「偈」と呼ばれていたことと、そのことに拾得が抗議して「詩も偈も同じものだ」と弁じたてていることを見た。

かれらの詩が偈と呼ばれたことの理由としては、まず二つのことが考えられる。一つは、かれらの詩に抹香くさいものが多いこと。二つには、かれらの詩に普通の詩の体をなしていないものが多いことである。いま第二の点だけについて簡単に取り上げると、いかにも漢訳仏典に見られる偈は、全く中国の詩の体をなしていない。たとえば全く押韻していないこと、五言や七言の句が中国韻文としての五言・七言のリズムを具えていないものがきわめて多いこと、また一篇の偈のなかで往々にして文脈の転換が偶数句でなくて奇数句において行なわれること（たとえば『法華経』安楽行品の偈のうち「後末世時」から「令住其中」に至る十六句を見よ）などは、中国人がこれらの偈文を読誦する時、果してこれを韻文として意識し得たかどうかをさえ疑わしめるに十分である。この韻文としての偈の異様さに似たものを、人々は寒山や拾得の詩に見たわけであった。

私はここで再び寒山たちの詩をあげつらうつもりはない。私がここで言いたいことは、楽道の詩にせよ、悟道の詩にせよ、それが中国の人々に感銘を与え、人々の心を啓発し得るためには、やはりチャンとした詩になっていなくてはならぬという、きわめて当りまえのことを言いたいのである。寒山の詩が後世の詩人たちには相手にされず、ただ一部の禅僧の間にだけ尊ばれるに止まったのは、やむを得ないことだったとはいえ、残念な次第であった。

中国人の一般的な考えかたとして、詩にせよ文にせよ、その作品としての完成度は、その作者の人間としての成熟度と常に相即する、という一種の通念がある。文学に対するこうした見かたは、文学作品の創作と鑑賞とを往々にしてモラリッシュな偏りのなかで硬直させるという弊を生じやすいが（「人を以て言を廃せず、言を以て人を廃せず」という寛容さは、中国の文学批評の世界ではあまり適用されない）、しかしまたこのような考えかたは、作品そのものに対する文学的にも厳しい批評を広くはぐくむという効果をも生んでいる。「美」に甘えただけの詩、「道」のムードに陶酔しただけの詩、高邁さを示しても迂遠に堕した詩、道家や禅家の套語をちりばめたモザイックの形而上詩、

こういった要するに独りよがりやペダントリーの作は、たちまち内実を見破られて、きびしく指弾される。といって、独自な境地を高らかに唱いあげた詩でも、それがガサツで、むきだしのままの放言であっては、やはり詩としては扱われない。たとえば唐の王梵志という奇妙な詩人の、

我昔未生時　　われ昔未だ生まれざりし時は
冥冥無所知　　冥々として知ることなかりき
天公強生我　　天公（造物者）強いてわれを生みしが
生我復何為　　われを生んで復た何をか為す
無衣使我寒　　衣なくしてわれを寒えしめ
無食使我飢　　食なくしてわれを飢えしむ
還你天公我　　你天公にわれを還すゆえ
還我未生時　　われに未だ生まれざりし時を還せ

この詩は、中唐の詩僧、釈皎然の『詩式』に、「外には俗を驚ろかすの貌を示せども、内には達人の度を蔵す」る「駭俗」の作として挙げられてはいるが、このような粗笨な作品は、たといそこに理の存することは認められても、もとよりマトモな詩としては通用しないのである。

いま禅家の偈頌について、すこし見てゆくことにしよう。すでに鏡清和尚が告白しているように、那辺の消息を言葉で表わすことはむずかしい。そこでしばしば詩的象徴を借りて語られることになる。その上乗なるものは、中国人一般の見かたによれば、語られている理も、その理を表わす言も、ともに渾然と円融し、完全な結晶体をなしたものがそうである。しからずして両者の間になんらかの乖離を露呈したものは、すでにその作者じしんの「破綻」の内在を証するものとされる。朔太郎のあの立言を再び応用するならば、「表現は同時に観照そのものと相即せねばならぬ」

再び寒山の詩に例を取ろう。

高高峯頂上　高々たる峰頂の上
四顧極無辺　四顧すれば極まり辺(はて)なし
独坐無人知　独坐　人の知るなく
孤月照寒泉　孤月　寒泉を照らす
泉中且無月　泉中且つ月なし
月自在青天　月は自(おの)ずから青天に在り
吟此一曲歌　此の一曲の歌を吟ずるも
歌中不是禅　歌の中は是れ禅にあらず

第一句は、中唐の薬山(やくさん)禅師が李翺(りこう)に答えたことば「高々たる峰頂に立ち、深々たる海底を行くべし」を、第五・六句も同じ人に対する薬山の答え「雲は青天に在り、水は甕に在り」を踏まえた修辞である。さらに第三・四句は、王維の「竹里館」と題する詩の「深林　人知らず、明月来って相照らす」のヴァリエイションである。この変奏はかなり巧妙であり、孤月に配するに寒泉をもってしながら、しかも読者が予想するであろう泉中に映ずる月を次の句でいかにもアッサリと捨遣し去る。「無辺」「無人」「無月」という畳みかけかたにも注意したい。さて最後の句で「このわが歌のなかにあるのは禅なのではない」と、これまたサラリとはぐらかしてしまう（この句を従来「是れ禅にあらずや」と反語に読むのは誤り）。自己呈示と韜晦との奇妙な組み合わせがここに見られる。前の六句はほとんどみな先人の語のつなぎ合わせから成り、それにいささかのヒネリを加えたものに過ぎない。そのことは誰の目にも明らかであり、また作者自身もそのことを意識しているらしい。最後の句で「これは禅の歌ではない」とはぐらかしたのも、そのよ

うな意識へのひっかかりを、一種の居直りの形でほうり出したものであるとともに、この一首が「詩ではなくて偈だ」と決めつけられることを予想しての「はぐらかし」でもあると考えられる。この詩そのものが私の禅であり、いわゆる Zen とは次元を異にする詩禅三昧の表白だ、と言おうとしているのではない。そういう自尊独善の姿勢は全くないのであり、むしろ翼々たる気の使いようが私にはほほえましい。詩のきびしさ、表現ということのおそろしさを、彼は十分に心得ていた。その彼の小心さ正直さを私はやはり貴重なものと考える。これは宋代の禅僧の詩偈には、全くないといっていいものである。

宋の葉夢得の『石林詩話』に、禅僧の詩について次のような評論を述べている。

唐代の詩僧では、中期以後になると、その名が盛んに世人に喧伝されたものははなはだ多い。しかし詩はどれも伝わっていない。ただ「経は白馬寺に来り、僧は赤烏の年に到る」といった数聯だけが、わずかに文士によって記録されているだけである。降って貫休や斉己たちとなると、その詩は今に伝わってはいるが、言うに足るものはない。ただその間にあって皎然だけは、もっとも傑出している。だからその詩集十巻は例外的に完全な形で伝わったのだが、といってそれほど抜群のところは見られない。

近ごろの僧には詩を学ぶものがきわめて多いが、どれも超然自得の気概がなく、かえって士大夫が捨て去った句を拾い集めてそれを真似することが多く、それでもそれなりに一種のスタイルをなしてはいるが、格調はすこぶる俗っぽい。世にこれを「酸餡の気」（僧侶の食べる肉なしの酸っぱいマントウの香り）と呼んでいる。

蘇東坡が僧恵通に贈った詩に、「語の江霞を帯びたるは古しえより少なし、気の蔬筍を含めるは公に到るまでなかりき」という〔その詩をほめ上げた〕句があるが、あるとき東坡が人に語った、「あの詩の蔬筍云々というのはどういう意味か分るかね。酸餡の気がないということだよ。」

宋代の詩僧には、もはや寒山における詩に対する恥じらいも、素朴な詠唱の純粋さも見られない。士大夫の詩に対

する側の上、それの中込してある禅典の露出があるだけである。しかし一方、士大夫の詩人の間にも禅語のもつ魅力に引かれて、好んでこれを詩中に点綴する傾向が、かなり一般化した。やはり東坡に「李端叔の詩巻に跋として」と題する詩があり、そのなかに、

暫し好き詩を借りて永き夜を消さん
佳き処に逢うごとに輒わち禅に参ぜん

という一聯がある。「佳き処」とは、すぐれた表現の句をいう。そのような佳句を読むことによって、自分には参禅の体験と同じものが与えられるというのである。作者のすぐれた人生観照か宗教的諦念が、そのまま美しい句として凝縮し詩中に定着していることを、東坡は賞識しているのだと思われる。ところが葛立方の『韻語陽秋』巻一には、この二句を引いて、「これは端叔の作風があまりに禅語を用いることに凝りすぎるという点を、東坡は警告しているのであろう」と説明している。

かつて白楽天はその晩年に近づくほど、仏法への帰依と、「狂言綺語」の戒を犯すことにほかならぬ詩の制作への已みがたい執念との二律背反に苦悩した。少壮の頃の彼には、まだそのような精神の分裂はなく、

七篇の「真誥」　仙の事を論じ
一巻の「壇経」　仏の心を説く
此の日尽とく前境の妄なりしこと
多生曽て外塵に侵されしことを知りぬ（「道を味わう」）

という、きまじめな修養の経験はあったが、理法の探究と文学の修練とはまだ二元的に背反してはいなかった。この二つが割れるのは、求道への熱情が激しく心を灼きはじめた老境に至ってからのことであった。そこには「観照と表現」や「体験と文学」以前の、生存意義そのものへの真摯な問いかけがある。宋代の文学者にとってはしかし、禅は

求道のためのものではなかったのである。

清代の詩人、紀昀はいう、

詩は宜しく禅味を参うべきも、禅語を作すべからず。(『瀛奎律髓』巻四十七に見える評語)

同じく清の詩人、沈徳潜はいう、

詩は理を離るること能わず。然れども理趣あることを貴んで、理語あることを貴ばず。(『国朝詩別裁』凡例)

いま『禅林句集』(句双紙)に集められている古来の詩句のうち、禅僧の作になる詩偈を通覧すれば、けだし思い半ばに過ぐるものがあろう。沈氏のいう「理趣」ある詩偈にして二流以下の僧の手になるものは全く見当らないといってよいのである。

かの仏果圜悟は、かつて五祖法演が次の詩を誦しているのを耳にして、忽然大悟したという。

一段の風光　画けども成らず
洞房深き処　愁情を説る
頻りに小玉を喚ぶも元と事なし
只だ檀郎の声を認得んことを要むるのみ

その館のみやびたたたずまい、画にもかけぬその風情よ。いまその奥まった女の部屋に、愁いもだえる女がいる。彼女はしきりに「小玉よ」と腰元の名を呼んでいる。しかし、もともと言いつける用があるわけではない。実は、いとしいあの方に、その声を聞きつけてほしいからなのだ。

付記

ドイツの浪漫派詩人ノヴァーリス（一七七二―一八〇一）に次の言葉がある（*Fragmente, no. 1225*）。

真の詩人は常に僧であり、同じように真の僧は常に詩人である。

また同じくドイツの自然科学者リヒテンベルク（一七四二―九九）の箴言に（*Aphorismen*）、

「私は考える」（Ich denke）と言ってはならない。「それが考える」（Es denkt）とこそ言うべきだ。

という言葉がある。私が上に述べた「観照と表現の相即」という論点について、この二つの発言は、さらに豊かな示唆を加えてくれるものと思われる。

参考文献

宋、胡仔『漁隠叢話』
宋、魏慶之『詩人玉屑』
清、丁福保『歴代詩話』『続編』
宋、道原『景徳伝燈録』
銭鍾書『談芸録』上海、一九三七年
R. H. Blyth : Zen in English Literature and Oriental Classics, Tokyo, 1948.

韓国における禅文化

趙　明　基

一　韓国仏教と禅宗

新羅仏教も後期すなわち九世紀に入ると、新たに直截簡明な禅仏教が伝えられた。禅宗はつとに、達摩禅がまだ南北に分かれない四祖道信の禅が法朗によって新羅への第一伝として伝わり、つづいて神秀の北宗禅が神行によって第二伝として伝わったが、新羅に禅法が流行するようになったのは第三伝以後のことである。すなわち、憲徳王代道義が入唐して慧能の南宗禅を南岳下の馬祖の高弟西堂智蔵禅師に受けて帰った八二一年以後のことなのである。その後入唐の新羅僧によって、あいついで南宗禅が伝えられ、国内に九つの大きな禅刹が禅宗宣布の拠点をなすに至った。いわゆる禅門九山である。迦智山宝林寺・実相山実相寺・桐裏山泰安寺・曦陽山鳳岩寺・鳳林山鳳林寺・聖住山聖住寺・闍崛山崛山寺・師子山興寧寺・須弥山広照寺など九つの禅刹が、それぞれ道義・洪陟・恵哲・智詵・玄昱・無染・梵日・道允・利厳らによって開かれた。

九山禅門の第一迦智山派を開いた道義は、入唐して西堂智蔵と百丈懐海とに参じ、唐に在ること三十七年、帰国し

て南禅を伝えたが国人が経教になじみ、禅法をよく理解しなかったので不遇に終った。洪陟が同じく西堂の法を宣揚し、実相山に伽藍を建て、門派を形成し、数百の門徒を導いた。桐裏山派を開いた恵哲も入唐して智蔵から心印を伝えられた。聖住山派の開祖無染は同じ馬祖門下の麻谷宝徹の家風を受け、綿密の禅を挙揚した。その『無舌土論』に禅教の釈をなして、教は応機・言説門、禅は正伝・無説門で、あたかも禅は帝王拱黙して百姓を安んじ、教は百官が奔走してその職を守るようなものであると譬えた。師子山派を開いた道允もまた馬祖の門下である南泉普願に謁した。一方、須弥山派を成した利厳は従来の南岳下、馬祖の法孫たちに対し青原下、雲居道膺の法を嗣ぎ、初めて曹洞の宗風を韓土に伝えた。これら九山門のうち、いま五山門は寺址のみのこっているが、宝林寺（全羅南道長興郡）・実相寺（全羅北道南原郡）・泰安寺（全羅南道谷城郡）・鳳岩寺（慶尚北道聞慶郡）の四山門は今なお、のこっていて当時の禅風を偲ばさせる。

　九山門の成立に先だち、新羅統一の頃、華厳宗・法相宗・涅槃宗・戒律宗などの宗派が各々その宗風を挙揚して来たのであるが、ここに韓国仏教史上に五教九山という宗派を形成するに至った。この五教九山は高麗時代に入って五教両宗となるのであるが、両宗とは天台宗と曹渓宗とをいう。

　高麗文宗の王子大覚国師義天は、はじめ華厳宗に出家し、入宋して浄源に華厳を従諫に天台を学び、帰朝するや、高麗仏教界の粛清革新を意図し、一般仏徒の風儀綱紀をひきしめ、教の代表としての華厳の徒と禅宗の僧とがたがいに偏執対立する弊を矯めようと穏健に教禅の一致を説き、止と観とを重んずる天台宗を顕揚した。彼は天台宗という宗名のもとに全仏教を総和して、教と禅との対立を解消止揚せんとしたのであって、そもそも、この総和精神は新羅元暁のそれを継承したものであった。

　義天の開いた天台宗は禅宗の一つとしてみなされたが、高麗朝におけるまた一つの禅宗は曹渓宗または禅寂宗である。これは新羅以来の九山禅門の宗因的統一により、九山禅門の教理をまとめ、南宗禅を開いた六祖慧能の住山にち

なんで名づけられたものである。この曹渓宗の顕揚には普照国師知訥（一一五八―一二一〇）と太古普愚（一三〇一―八二）の与（あずか）るところ大であった。

義天の後八、九十年ごろ、普照国師知訥は『六祖壇経』を中心にし、神会の流れを汲んだ圭峯宗密の『禅源諸詮集都序』や李通玄の『華厳経合論』などを愛読し、義天の教を主にした教禅論に対し、禅を主にした禅教調和、定慧双修論を立てた。彼が挙揚したのは「頓悟漸修」ということであった。頓悟の頓とは時間的急速の意味により価値的認識の意味をいうのであって、つまり、凡夫たる我々の本能や妄想の心がそのまま諸仏の寂静霊妙の仏にほかならないと悟ることで、それを実証し体現するために修行してうまずたゆまないことを漸修という。なぜ漸修するかといえば、我々に永い間薫染した悪の習気がたやすく取除き難いからである。そして修行の方法は定慧双修の坐禅を第一義とする。彼は常に惺寂等持門・円頓信解門・径截門との三門を開いて人に接した。彼の著としては『法集別行録幷私記』・『真心直説』・『円頓成仏論』・『看話決疑論』・『修心訣』などがのこっている。知訥の住した今の松広寺は全羅南道順天における巨刹（きょさつ）で、現に大本山の一であり、地境遠く塵寰を隔て、林壑深邃、泉石幽青、最も安禅結社の勝区たるを疑わない。松広寺には知訥を初めとする十六祖師が綿々伝燈し、その第二世慧湛には『禅門拈頌』三十巻の編著がある。

高麗仏教界において、また特筆しなければならないものは、その掉尾（とうび）を飾った禅宗の四巨匠の出現である。四人とは梵僧指空・太古普愚（一三〇一―八二）・白雲景閑（一二九七―一三七三）と懶翁慧勤（一三二〇―七六）である。

指空は禅や戒を説き般若の空を唱え、上下に大きな感化を及ぼし、高麗の禅界に新風を入れた。太古・白雲・懶翁ら三人ともに元に入り、当時盛んだった臨済禅を太古と白雲は共に石屋清珙に、懶翁は平山処林に受けた。これらの三人によって、臨済の看話禅、すなわち悟を開くため先哲の話を問題として工夫する方法による禅が伝えられたが、とくに臨済の宗風を宣伝するということはなく、彼らは国内の曹渓宗の一門侶として終始した。三人の中、禅僧とし

て格調すこぶる高かったのは白雲で、それだけに彼は世間的には表われなかった。太古はこれに反し国師になり活動的であり、政道を革め、一方九山禅門の宗因的統一を積極的にはかった。

高麗につぐ李朝五〇〇年は政府の排仏政策によって韓国の仏教が最も衰えた時代である。儒教仕込みの文臣や政客が儒教を揚げることは仏教を斥けることであり、仏教を攻撃することは立身出世する道でもあるとしたためである。太宗が高麗末期以来の曹渓宗・摠持宗・天台疏字宗・天台法華宗・華厳宗・道門宗・慈恩宗・中道宗・神印宗・南山宗・始興宗など十一宗を曹渓・天台・華厳・慈恩・中神・摠南・始興の七宗に減じたことは仏教にとって重大な変化であった。これは単に政治的権力を濫用して不当に仏教を圧迫し、その経済的、社会的勢力を減殺しようとしたもので、何ら教理上、宗派上の必然性を顧慮したものではなかった。このことあって十七年、つぎの世宗の代には、さらに七宗の中、曹渓と天台と摠南の三宗を合して禅宗とし、華厳と慈恩と中神と始興の四宗を合して教宗とする宗派の廃合淘汰が断行された。そして禅宗にも教宗にも全国にわたって各十八寺を本山格の寺として公認した。しかし世宗は篤信の母后や兄君の感化によって信仰に目ざめ、王側の儒臣の極諫をも聞かず、内仏堂をつくったり、首陽・安平の二王子に仏教を学ばせた。首陽大君は後の世祖であるが、即位するや仏教の興隆を図った。とくに、刊経都監を設け、漢文仏典と国訳仏典とを刊行したことは文化史的にも意義深いものがある。『首楞厳経』・『禅宗永嘉集』など禅宗に関する仏典が続々国訳出版された。

宣祖朝にたまたま豊臣秀吉の壬辰（一五九二）の役が起って、清虚休静（一五二〇—一六〇四）が各地の僧兵を率いて蹶起し、戦功を立てたので、仏教の声望は大いに上がった。

休静は西山大師ともいわれ、著に『禅家亀鑑』・『清虚堂集』などがある。休静が禅教都総摂として禅宗教宗の総監督に任ぜられたことは、事実上教宗がその存在を禅宗の中に解消されたことにもなり、高麗期以来の禅教の対立、李朝世宗による諸宗の禅教両宗への合併は、休静に至って終止符を打たれたとみられる。休静も知訥のごとく、禅教一

致な唱えたのであるが、「教は即ち仏語、禅は即ち仏心。仏語は入門であるから明眼の真仏子は進んで、仏心を領せよ」として禅をあくまで中心としていた。

かくして西山大師休静以後、韓国の仏教はしだいに天台や華厳などの各宗がなくなり、単に普照や太古の法脈である禅宗のみ残り、禅宗の僧侶にして華厳や法華など教宗の尊崇する経典を忌憚なく講ずるに至った。一般僧侶の履学科も、四集科として書状・都序・節要・禅要が、そして次に四教科として楞厳経・法華経（または起信論）・金剛経・円覚経が定められた。四教科を了えた後は、さらに華厳経と拈頌(ねんじゅ)とを学んだ。まさに教禅の区別なき総和仏教へのあらわれである。かつて、普照は定慧双修の坐禅を修行の第一方法としたが、また念仏でも看経でも排斥はしなかった。また、休静は唯心浄土、自性弥陀と説く半面、一心に阿弥陀仏を念ずれば、廓然として本来の面目が現前し、即座に西方浄土に往生し得るという客観的浄土をも容認したのであるが、これらを指して韓国仏教の妥協・混合・雑乱性を云々するのはその当を得ないものである。むしろ、総和仏教こそ仏陀の教えの真面目であり、また韓国仏教のすがたであるということを戸外にしては、韓国仏教は理解し得られないであろう。

二　禅と文士

示病元無病
蕭然臥一床
浄名身自浄
香積飯何香
老拙文章陋

膏盲歳月長
毘耶底処
西望杳蒼蒼

これは高麗末期の文豪李牧隠（一三二八―九六）の詩である。彼は儒学者ではあったが、禅学への造詣もまたきわめて深かったのみならず、亡き父の遺志を継いで大蔵経を印出したり、または禅刹で坐禅をするなど仏心篤きものがあった。

さて、金剛経・楞伽経・楞厳経・円覚経などと共に禅仏教の尊重してやまない経典にまた維摩経がある。煩悩に因って患っている衆生を救わんがため自ら病床に就いた維摩居士は、見舞いに来る文殊菩薩らに空の真理を示さんがため、室内に病床ひとつだけを残してこの上に臥しただけでなく、文殊菩薩との対話中、食事の時間となるや大衆のために神通力によって、煩悩の毒をなくしてくれる香積飯を衆香国からどっさりと運んで来たということが維摩経には戯曲的に面白く説かれている。その維摩居士が文殊菩薩の問いに対して次のように答えた。

愚癡や愛著などの煩悩によって、衆生の皆が心的に病気に罹かっているから、これを憐み救おうとして私自身も病気に罹かったのです。あたかも、子供らが病気に罹かればその父母もそのために心を傷くのと変わりありません。ですから、子供らの病気がなおればその父母もほっと安心するように、衆生の病気が愈れば私の病気も自ら愈ることでしょう。そして、この部屋に病床ひとつだけ置かれていることについて申しましょう。そもそも、諸仏の国土はもと空なのです。妄想分別する心があればあらゆるものが千差万別のようにみられるけれども、その分別心をなくすれば皆が平等なのです。有るとか、無いとかということは取りもなおさず差別する心があるからです。

このような維摩の精神を李牧隠は知っていた。いな、自分の足りなさをかえりみつつ、その昔ヴェーサーリー城に

その居を構えていた紺序をはるか遠く西空を望んで偲ぶ彼の精進ぶりが、この詩に浮んでいるではないか。

心中熱悩欲焼天
況是沈痾久不瘥
捻問珠師分我否
庭前柏樹祖師禅

これもまた、牧隠李穡の詩である。炎暑の夏に覚珠という上人から団扇を贈られたお礼として覚珠上人に寄せたものである。心の中に燃える煩悩の炎をながらく消し得なかったことを告白している。「庭前柏樹」は趙州従諗の有名な公案であることをあらためて説明するまでもなかろう。牧隠が覚珠上人に寄せた詩につぎのようなものがまたある。

清浄摩尼珠
随方現五色
回頭望八荒
但一声霹靂

そもそも摩尼宝珠は無色透明なもので、すべての色をそのまま透すから、もし黒い所に置けば黒珠のように見えるが、青い所に置くと青い珠に見える。珠の置かれる場所によって赤・白・黄色などに見えるが、摩尼珠それ自体は白珠でもなければ黄珠でもない。無色透明であるということを知らない時は、この珠を黒珠とか赤珠とか見るのである。真理をさとるということはまさしくこのような錯覚から目ざめることにほかならない。この摩尼宝珠は円覚経のなかにも説かれているが、普照国師知訥はその著『法集別行録節要幷入私記』のなかで、この摩尼珠に対する圭峯宗密・馬祖道一・牛頭(ごず)法融らの諸説を比較批判して独自の見解を陳(の)べている。

禅に通じた文人の一人として金正喜(一七八六―一八五六)をまたあげてみよう。彼は十九世紀前半にその名を輝か

した一世の碩学であった。号を秋史といったが、彼は早くから燕京へいき、翁方綱や阮元の知遇を得、当時清朝で盛行していた金石学の影響をうけた。墨蘭などの文人画の小品にも他人の追随を許さぬ格調を示した。詩画一悦から生まれたこの格調の高さは、ひとえに禅生活の賜物である彼の清高な人格と深奥な学徳からきた。

彼は達摩像を書斎に奉安していた。また、常に護身符として金剛経を携えることを忘れなかった。当時の巨匠であった草衣禅師と茶縁を結ぶなど、禅悦を得るのに彼の生活は満たされた。そこで、彼は人々から「見性した先生」とあがめられたほどであった。坐禅の禅悦を詠んだ詩がすくなくないが、ある日、草衣禅師に、

眼前白喫趙州茶
手裏牢拈梵志華
喝後耳門飲箇漸
春風何処不山家

という詩を贈ったこともあった。このような禅悦を彼は紙墨に運んだ。一つの墨蘭は単なる墨滴でなく、禅の表現であり、一つの維摩であった。それはまた、波羅蜜を説くものでもあった。王維は画理通禅したけれども秋史は通禅画理したのである。秋史の作品にして気韻生動しないもののないのは通禅からきたためであろう。はげしい風雨のなかにも、いけがきを頼りに咲いている可憐な菊の花を見ても、彼にとっては一つの禅となるのであった。「黄菊蓓蕾初地禅。風雨籬辺託静縁」は、そのまま一幅の画であり、また彼の生活をそっくり写しかえたものでなくて何であろう。

秋史は禅学にも並々ならぬ知見をもっていた。当時、白坡大師が『禅文手鏡』を著して、禅には従来のように祖師禅と如来禅との二つのほかにまた一つ義理禅というのがあるのだ、といって尠(すくな)くない波紋を起したが、秋史がさっそくこれに対して是非論駁を加えたのは有名な話である。白坡大師は禅門伝心における心印の印じ方に印空・印水・印泥の三つがあるとなし、これにそれぞれ臨済の三句を配するに第一句を印空印、第二句を印水印、そして第三句を印

泥印となしたが、さらに祖師禅を第一句印空印三要に当て、如来禅を第二句印水印三玄に当てた後、これら祖師禅と如来禅との二禅を総称して格外禅となした。第三句の印泥印は義理禅となした。すなわち義理禅を如来禅と薙して最下級の禅とみたのである。大師はさらに進んで禅門八宗を批判して、臨済宗は機用を明らかにし三要を具するものなれば即ち祖師禅の格なりといい、雲門宗もまた大用を明らかにし直截をもって宗義を立てるものであるから祖師禅の格だといった。曹洞宗と潙仰宗との場合は如来禅とみなし、次に牛頭・神秀・荷沢三宗は悟修を明らかにするものであるから義理禅といった。祖師禅・如来禅・義理禅の判断は高麗以来、禅家によって論ぜられてはきたが、白坡大師にいたって最大論争となったのである。

三　喫茶の風と園池の造営

いつの頃から韓国で茶が栽培されたかは詳かでない。新羅の統一以前にすでに行われたことだけは確かである。しかし、本格的に茶が栽培され始めたのは入唐使金大廉が興徳王の御代に唐から帰るとき、もたらした茶種を智異山に植えひろめたことによる。すなわち西紀八二三年のことである。智異山（智理山）という山名と、この山麓にある花開部落という部落の名まえとにちなんで、この茶を智理茶または花開茶とながらく呼ばれてきたが、とくに高麗時代にはこの花開茶がはるばる遠く都の開城へ続々はこばれ、禅寂を味うのに耽っていた都の貴族たちの口に嗜まれた。いま現に智異山一帯から産出する雀舌茶はこの花開茶の名残りであって、今なお広く嗜まれている。禅家喫茶の風と相俟って茶の栽培が新羅以来盛行したが、とりわけ高麗時代における通度寺の茶園経営はすこぶるその規模が大きかった。

そもそも仏門における喫茶の風は、禅道による一種の哲学観をうみ、早くから茶の禅味が唱道され、ここに喫茶の

儀式や容器の規範をみるにいたったが、このように禅家から出発した喫茶の風はついに一般化されて、唐代陸羽の茶経や盧仝の茶歌のごとく文人墨客の間における風流にまで展開したし、宋代に至っては闘茶茗戦の俗戯まで生じた。韓国においても禅風の振揚と共に道俗を論ずるなく広く喫茶味禅の風が行われ、李朝の末までこの風は続いてきたのだが、いつしか今は縁遠いものになりかけつつある。かつて、高麗末期の文人李崇仁も、

蘿衣百衲已忘形
悟道年来輟誦経
禅榻落花春寂寂
松風和雨出茶瓶

と、禅茶一味の風を詠んだことがあるが、今はごく限られた人を除いて禅茶とか茶道とかいうことは一般生活から遠ざかりつつある。

禅的生活のこのような退きは建築の面でもみられる。かつては、茶室の経営や、またこれに附帯した庭園芸術が特殊な発展をなしたのだが、今は見ることが難かしい。高麗時代には競って茅亭や園池など営んでは、焚香煎茶して坐禅を行ない、隠逸清寂の心趣を培い養ったものである。ごく最近までも高麗のみやこ開城の家々は他の地方とその作り方を異にしていた。南向きに三間長室の内室主房をつくり、その北壁三間を通じて「半寝」というものをつくった。「半寝」はもと方丈禅室の仏壇のようなものであったであろうが、最近にいたってはその用態が全然ちがってきた。この「半寝」は丁度、日本建築にみられる「床間」と相通ずるものがある。床間はもと寝間ということであるが、「寝座」から転じて貴人の上座という意味になり、さらに禅院方丈の影響によって仏壇化し、今は室内における上座を飾る所となった。

李朝の仏教政策による社会環境の変動と、歴史的事情による生活環境の変易は古来の禅文化を外的に萎縮してきた

か、い日よりも一層禅文化が改めて明日より一層反省が行なわれてから禅文化の再開する日も遠くはなかろう。

終りに高麗青磁器について一言して筆を擱きたい。茶と禅を通じて陶器が発達したのであるが、高麗の青磁はその容器の発色や形態に力を入れた秀品である。緑色の漂う青色である。中天の晴れた真青ではない。どことなく哀れの調べが流れようとする幽青である。それは無限への憧れを訴える色でもある。自然に対するうぬぼれは毫もみられ得ない。ただ人生に対する憐みがあるのみである。このような器に茶を盛り、禅にいそしんだ高麗人がわけなく懐かしい。

日本における禅文化

芳賀幸四郎

一

日本の文化、なかでも古代から中世にかけての文化は、仏教と緊密に結びつき、その濃密な影響をうけて形成され発達してきた。ところで一口に仏教といいながらも、時代によって、支配的地位をしめた宗派が異なるために、その影響下に成立し発達した文化も、その様相と性格とを異にしている。

飛鳥文化には朝鮮半島を経由して伝来した北魏や六朝の仏教の影響が認められ、天平文化には唐から直輸入の仏教、世にいう南都六宗の影響が顕著に投影している。すなわちその文化は一般に、たとえば法隆寺・唐招提寺の伽藍の構造が示すように明るく開放的であり、薬師寺の薬師如来像や東大寺法華堂の月光菩薩像を見れば明らかなように、均整のとれた典雅な美を志向している。これに対して平安初期の文化いわゆる弘仁・貞観文化は、折から加持祈禱を主とした真言宗と密教化して台密ともよばれた天台宗とが、圧倒的に興隆したことを反映して、密教文化ないし密教芸術とよぶにふさわしいものである。すなわち、たとえば比叡山延暦寺の根本中堂の構造に具象化されているように幽暗森厳であり、高野山明王院の不動明王画像（赤不動）や東寺の不動明王木像が示すように神秘的・怪奇的であり、

また観心寺の如意輪観音像に見るようにあやしく官能的である。

しかし平安時代の中期に恵心僧都源信が出て『往生要集』を著し、浄土教の教理体系を整理してから、阿弥陀浄土の信仰が人びとの魂を強くとらえるようになり、ことに平安後期から次ぎの鎌倉時代にかけて、古代国家体制の動揺とそれにともなう戦乱の頻発や、末法思想の流行などの諸契機にうながされて、浄土念仏の法門が興隆したことは周知のとおりである。そして仏教思潮のこの変化に対応して、文化もまた平安中期から鎌倉時代にいたる間に大きく転換し、浄土教文化・浄土教芸術とよばるべきものが成立した。宇治の平等院鳳凰堂・日野の法界寺の阿弥陀堂とそれらの本尊の阿弥陀如来像、高野山の阿弥陀二十五菩薩来迎図や京都の金戒光明寺の阿弥陀来迎図（山越阿弥陀）などはその代表的なもので、院政期の流行歌謡を集成した『梁塵秘抄』も、この浄土教文化の一環にかぞえらるべきものである。この文化の主な荷担者が没落にひんした貴族であったこととも関連して、この文化は来世に開かれる極楽浄土への思慕憧憬を基調とし、情緒的・幻想的・耽美的であり、かつ繊細で華麗優艶の美を志向したものであった。

日本文化は、このようにして古代以来それぞれの時代の支配的な仏教・宗派と結びつき、それらの濃密な影響を受けて発展してきたのであるが、鎌倉時代に新しく禅宗が伝来するにおよんで、禅宗と結びついた独自の一群の文化、禅文化とよぶべき文化が成立し発展するにいたった。禅宗はもともと中国において文化人的教養ゆたかな士大夫階層を有力な支持者として発展した関係上、詩文や絵画などをはじめ諸種の文化を随伴していたが、禅宗の伝来とともに、それらの文化もまたわが国に伝来してきた。そして新奇な外来文化に対する日本民族の「弱さ」、ことに支配階層に成り上ったものの従来の支配階層である公家・僧侶に対して文化的劣等感を感ぜざるをえなかった武家社会が、自らの文化的空疎さを粉飾し、劣等感を埋めあわせるために禅宗に関心をよせ、それに随伴した文化を保護したので、禅文化は当初は主として禅僧に荷担され、やがては禅に帰依した在家の文化人らに荷担されて大いに興隆し、鎌倉末期から南北朝時代・室町時代をへて江戸初期にいたる間において、日本文化の主流を形づくるようになった。近世朱子

学の源流である宋学、儒仏道の三教は根本の体においては同じでその相・用が異るにすぎないと説く三教一致の思想、主として京都の五山・十刹の禅僧らに荷担された五山文学と唐宋詩文の講抄、現代の和様住宅様式の端緒となった書院造、雪舟等揚によって代表される宋元風水墨画、閑寂幽玄を理念とした庭園、世阿弥元清によって大成され金春禅竹によってより深められた能楽、最も日本的な生活芸術であり「美の宗教」ともいわれる茶の湯と茶の花など、中世文化の粋ともいうべきものはみな禅文化の系列に属するものであり、武士道・連歌・俳諧・陶器・文人画などにも禅の影響が認められる。

このようにして禅文化の日本文化にしめる比重はきわめて大きい。しかし禅文化という概念は一義的に明確でなく、広狭さまざまに使われており、いわゆる禅文化のなかには本格的なものと擬似的なもの、根源的なものと派生的なものとがある。一般に禅文化・禅芸術とは何かという素朴な問いを提起して、それについて考察しておくことは、禅文化ブームの最近の実情に照して、決して無意義のことではない、否、必要なことだと考える。その意味で、つぎにいささか脱線のようであるが、私見を述べておきたいと思う。

二

禅宗寺院には、当然のこととして、禅文化ないし禅芸術とよばるべき文化財が多数のこっている。しかし単に禅寺にあるからというだけで、その文化財を禅文化と称してよいであろうか。答は否である。たとえば南禅寺の小方丈の竹林群虎の図、俗称「水のみの虎」の襖絵は狩野探幽筆と伝えられるもので、作品として必ずしも悪いものではないが、これは禅画とよぶべきものではない。こうした事例は他にも数多い。

また、「これは作者が禅僧だから禅芸術である」という見解が意外に広く流布し、常識として通用しているようである。しかし、作者が禅僧でさえあれば、その作品を無条件に禅芸術といってよいであろうか。作者が禅僧であって、

その作品が禅芸術とよぶにあたいするものは無論たくさんある。しかし禅僧の作品ながら、禅芸術とよぶにためらいを感ぜざるをえないものも、事実決して少なくはない。これに反して宮本武蔵の絵画や山岡鉄舟の書のように、在家のものの作品で本格的な禅芸術とよぶにあたいするものもある。してみると、作者が禅僧か否かということは、その作品が禅芸術か否かを判定する基準としては不十分であると結論してよい。

つぎにまた、その作品に扱われている題材や創作のモチーフが禅宗に関係があるから、これは禅芸術だという見解が一般に行われているようである。達磨・布袋・寒山拾得などを題材にした絵画や、「本来無一物」とか「日々是好日」などの禅語を書いた書は、禅的な題材を扱ったものだから禅芸術だという見解である。無論、これらの禅的な題材やモチーフを扱って、しかも本格的な禅芸術とよぶべきものは多い。しかし、俗悪な達磨図や低俗な布袋図、洒脱ぶっただけの一行物など、禅的な題材を扱ってしかも禅芸術とよぶにあたいしないものも、事実少なくない。ところでこれとは逆に、とくに禅的とはいえない山水・花鳥を描いたもので、本格的な禅芸術とよぶべきものも多い。してみると、題材やモチーフが禅に関係があるかないかは、これまた禅芸術の禅芸術たる本質に必ずしも関係がないと結論してよいであろう。

なお美術史家の間には、禅芸術には特徴的な表現様式があるとの前提のもとに、その特徴的な表現様式をそなえているかどうかで、禅芸術か否かを判定する見解が、支配的に行われているようである。禅芸術といえば何人もただちに想起する牧渓・玉磵・梁楷らの作品には、たしかに宋代の院体派や江南在野派の画家らの作品とは趣を異にした様式――伝統的な技法を超越し奔放自在に主観を表現しようとする様式、また形似を問題とせず、対象の本質を直截に把握し、これを簡潔端的に表現しようとする様式などが共通して認められる。そしてこれらの表現様式は、概念的・論理的表現をきらって端的に物其物を直指する表現を好み、説明的表現をにくんで象徴的表現を愛し、饒舌を軽蔑して寡黙を尊ぶ禅その物の表現様式と深く通ずるもので、禅芸術の様式上の大きな特徴ではある。しかし、この様式的

特徴さえそなえておれば禅芸術といえるかというと、必ずしもそうとは限らない。高山寺蔵の有名な『鳥獣戯画』は、様式的には禅芸術の特徴によくかなっているが、禅芸術のカテゴリーにはいらぬことを想うべきである。また逆に、院体派や南宗画派の様式をとるものは禅芸術とはいえないかというと、如拙筆の『瓢鮎図』や雪舟筆の『四季山水図巻』の例で察せられるように、これまたそうとばかりもいえない。写生的な密画でも禅画の名にあたいするものは少なくない。また禅画には総じて水墨画が多いとはいえ、彩色画であること、必ずしも禅画たることを妨げるものではない。その点は書の場合も同様である。一般に一休や白隠の書など、書法を超越し、自由奔放で破格なものだけを禅的な書と通念しがちであるが、蘭渓道隆・永平道元らの書は書法厳正なものでありながら、しかも本格的な禅芸術である。このようにして、いわゆる禅芸術的な表現様式をもつことは、必ずしも禅芸術の禅芸術たる本質的な条件ではない。

およそ作者が禅僧であること、作品の題材やモチーフが禅に関係深いものであること、またその表現様式がいわゆる禅的であることの三つが、一般に禅芸術であるか否かを判定する基準として漠然と常識的に考えられているものであるが、それが必ずしも絶対的な基準でないことは、今や明らかであろう。そして禅芸術についていわれることは、広く禅文化についてもそのまま通用する。だがそれならば、禅芸術を禅芸術たらしめる本質、禅文化の禅文化たるいのちは、どこにあるのであろうか。真の禅芸術・禅文化とは、いったいどういうものであろうか。それについて考察するには、一般に芸術とは何か、宗教芸術とはどういうものかを論ずることが先決であるが、それは私の任でもないし、今はその時でもない。禅芸術・禅文化の本質を説くのに必要な限りで、私見を端的に述べておこう。

三

芸術とは要するに、表現をもとめてやまぬ芸術家の主体的な芸術意欲、東洋古来の文学論・芸術論の説くところの

自らを客体的に限定し顕在化したものである。客体的な表現は、芸術にとってそれなくしては芸術といえない不可欠なものである。表現のない芸術は芸術としてナンセンスである。しかし芸術にとって何よりも根源的・第一義的なものは、表現の母胎であり、基底にあってその表現をささえるところの芸術意欲であり、主体的な「心」である。この芸術意欲が低調で枯渇しているならば、その表現がいかに巧妙であり、多彩絢爛をきわめていようとも、それは真の芸術ではなく、高い芸術とはいえない。

つぎに問題は、宗教芸術とは何かということであるが、これについてはゲオルグ＝ジンメルの説を援用して論旨の展開をいそぐことにしよう。ジンメルは名著『レンブランド』の第三章「宗教芸術」の章で、「題材が宗教的でありながら、しかもまったく宗教的でない作品もあり、また題材が宗教的でなくて、しかもきわめて宗教的な芸術作品であるものもある」事実を指摘し、どうしてこうしたことが起るかを説明して、「それを生み出したアプリオリーのエネルギーが宗教的であるが故に、全体がそのまま宗教的となるのである」と述べている。ジンメルのいわゆる「それを生み出したアプリオリーのエネルギー」なるものは、言葉こそちがえ、さきにいった芸術意欲や「心」と同じものである。その作品を生み出した根源的なエネルギー、すなわち作者の芸術意欲が真に宗教的であるか否か、それがその作品が宗教芸術であるか否かを決定する最も根本的な基準だ、というのがジンメルの主張で、私はこれに全面的に賛成である。

清純でゆたかな宗教的心情に深く根ざした芸術意欲が、外に自らを客体化し表現したもの、やや強調していえば宗教的心情がおのずから外にあふれて、いわゆる芸術の形をとって結晶したもの、それが真の宗教芸術というものである。そしてその宗教的心情がキリスト教的であるか仏教的であるかによって、キリスト教芸術あるいは仏教芸術が生まれ、同じ仏教芸術であっても、その芸術意欲の根ざすものが密教であればそこに密教芸術が成形し、浄土念仏の信

仰であればそこに浄土教芸術が結晶するまでのことである。題材が不動明王だから密教芸術なのではなく、また阿弥陀如来像だから浄土教芸術なのではない。それらを造顕した根源的なエネルギーが密教に根ざしているから密教芸術なのであり、それを生み出した芸術意欲が浄土念仏の信仰と不離であるから浄土教芸術なのである。そして以上、宗教芸術一般についていわれたことは、そのまま禅芸術ないし禅文化についてもあてはまる。

禅の宗教としての生命は、坐禅の行によって見性成仏すること、悟ることにある。教主釈迦と同じく坐禅し、釈迦と同じく禅定三昧に入り、その三昧力によって釈迦と同じ悟りを開くことにある。一切の衆生が本来円満に具有している仏性、父母未生以前における本来の面目を徹見し、さらに悟後の修行によって千鍛百錬し、その実境涯を高め深めて真の事仏の境涯にいたること、これが宗教としての禅の本質である。とすれば、禅芸術の禅芸術たる本質が、何よりもまず悟りの表現にあり、さらに禅者としての境涯の発露にあるべきことは、今さら多言を要しないであろう。禅者として体得した悟り、あるいは多年の修行によって錬磨した実境涯が、文字や筆墨などの素材をかり縁にふれ機に応じて、おのずから流露し結晶したもの、それが真の禅芸術というものである。

したがって、作者が転迷開悟の実をあげ見性していることが、禅芸術の生れるための必要最小限の条件である。見性の実をあげておらぬものが、いかに禅画的な技法を巧妙に駆使して達磨や布袋などの禅的な題材を描いたとて、それは禅芸術とはいえない。「平常心是道」とか「莫妄想」などの禅語を、いかに機鋒鋭く破格な書体で書いたとて、筆者が禅の悟りを得ておらぬなら、それは相似の禅芸術にすぎない。いかに禅の故事因縁を織りこみ禅語を駆使して長大な法語を作ろうとも、その作者が開悟の実をあげておらぬなら、その法語は禅文学の名にはあたいしない。その芸術意欲・創作の根源的エネルギーが、禅の生命である悟りに胚胎しておらぬからである。

これに反して、作者の道眼が開け道力が熟しているならば、その作者が僧侶であろうと在俗の居士であろうと、題材がいわゆる禅的なものであろうとなかろうと、また表現の様式が写生的であろうと略画的であろうと、その技法が

巧妙であろうと稚拙であろうと、それらには関係なく、その作品はともあれ禅芸術だと称してよい。その場合、題材や様式が禅の世界観や禅者の境涯を表現するのにふさわしいものであり、その表現の技法がすぐれ禅機鋭いものであれば、それに越したことはないけれども、それらは必ずしも禅芸術たることの根本的・第一義的な条件ではない。

しかし、そうはいっても、実際の禅芸術の作品には高低・優劣の差別が歴然としてある。これはいったい何に由来するのであろうか。禅芸術もむろん芸術の一分野である。その限り、その作品の創作に駆使された技法が芸術の法則をふまえたものであり、美的なものであることは望ましいことで、この技法の巧拙が作品の価値の高低・優劣に大きく響いていることは、否めない事実である。また題材の選択の適否も、ある程度それに関係しているであろう。しかし、禅芸術の作品の高低・優劣を決定する最も基本的なものは、その作者の悟りの徹と不徹、道眼の明と暗、道力の大と小、総じて禅者としての実境涯の高低・深浅にあるのである。

およそ禅の修行は終始一貫、見性を離れるものではなく、理の上においては万人平等であるが、師家と学人・久参底と初心底とをくらべてみれば明らかなように、両者の間にはその道眼の明暗、道力の大小、禅機の鋭鈍など、実境涯の上において差別が歴然としている。第一関門をようやく透過したばかりの見性入理底の理仏の境涯、悟後の修行をつんである程度の自由をえた見性悟道底の境涯、修行に修行をつみ迷悟ともに忘れはてた見性了々底の閑古錐の境涯、さらに自利も利他も忘れ自然法爾に遊戯三昧する事仏の境涯というように、一口に禅者の境涯とはいっても、そこに高低・深浅の差別が儼然としてある。しかも、さらにこまかに点検すれば、それぞれの境涯にも円熟の度合において差別がある。そしてこの境涯の差がおのずと作品ににじみでて、禅芸術としての価値の高低・優劣の差を生ずることになるのである。同一人の作品でも優劣の差があるのは、単に技法の進歩だけが原因なのではない。その境涯の向上・円熟の度合の相違によることの大きいことを、看過してはならない。

四

禅文化ないし禅芸術の本質を以上のようなものだとすると、常識的に禅文化・禅芸術だと通念されているもののなかに、その名にあたいしないものがあり、逆に禅芸術と一般に考えられていないもののなかに、りっぱな禅芸術とよぶべきものもある。前者の例は五山文学であり、後者の例は能楽である。

禅宗は「教外別伝・不立文字」を標榜して成立した宗派であるのに、中国においてそれに帰依した人びとが文化人的教養ゆたかな士大夫階層であった関係もあって、唐代においてすでに偈頌を中心とする禅宗文学がおこり、この傾向は五代・宋・元と時代がくだるにつれて一層顕著になってきた。わが国に伝来した禅宗は当初からこの傾向を内包していたもので、蘭渓道隆が「参禅学道は四六文章に非ず。宜しく活祖意に参ずべし、死話頭を念ずること莫れ」と警告し、夢窓疎石が「それ心を外書に酔わし業を文筆に立つる如き者は、此れは是れ剃頭の俗人なり、以て下等となすにも足らず」と遺誡し、永平道元が「文筆詩歌等は、其の詮なき事なれば捨つべき道理なり」と強くいましめている事実が、かえって逆に証明するように、わが国の禅僧の間には鎌倉時代からすでに文字禅的傾向が強く、詩文の述作に情熱をかたむけるものが多かった。しかし鎌倉時代から南北朝時代にかけて活躍した禅僧の多くは、禅の修行に専念した本格的な禅僧で、道眼も明白であっただけに、その詩文は偈頌や道号説などの本来の性格をそなえたもので、禅文学の名に恥じないものであった。たとえば大燈国師宗峰妙超に、

千峰雨霽露光冷　　千峰雨霽(は)れて露光冷たし
月落松根蘿屋前　　月落つ　松根蘿屋の前
擬写等閑此時意　　等閑に此の時の意を擬写すれば
一渓雲鎖水潺々　　一渓雲鎖(と)じ　水潺々(せんせん)

という偈がある。これはその観照のたしかさや格調の高さからみて、千舌の絶唱といってよいものであるが、これは単なる叙景詩ではない。『碧巌集』にも収録されている「盤山、垂語して曰く、三界無法、何れの処にか心を求めん」という古則の宗旨を、七言絶句の詩形をかりて表現したもので、まさに偈頌の典型的なものである。また南北朝末期から室町初期にかけて活躍し、五山文学の最高峰と仰がれた夢窓派の義堂周信の詩文は、彼自身が道眼明白で謹直な本格的禅僧であったために、宗教性がやや稀薄になったとはいえ、なお禅文学とよぶにあたいするものであった。

しかし足利氏政権と結んで五山・十刹に拠り、禅界の主流を形成した夢窓派および聖一派の間では、室町初期になると禅の生命である実参実証を軽視し坐禅の行を等閑にし、学問・文学を第一とする風潮が強まり、したがって禅の法脈が絶えてしまった。宗教としての禅の生命が失われ、伽藍仏法・法会仏法として禅宗寺院の形骸をのこすにすぎぬ有様となった。世にいう五山文学の大部分は、禅としての生命を失ったこの五山派の禅僧の述作になるもので、作者は形は禅僧であるが実質は文学僧にすぎず、内容には禅の故事因縁がとられ堂々たる禅語が駆使されてはいるが空疎なもので、実質は花鳥風月を詠じた俗人の詩人の作品とさして変るものではなかった。まして室町末期の五山文学の堕落はひどく、一種の男色文学とよぶべきものさえあり、禅文学の名に全くあたいしないものである。このようにしていわゆる五山文学は、日本における漢文学史上においてはきわめて光彩ある地位をしめるものではあるけれども、本格的な禅文化という基準に照してみた場合、禅文学の名にあたいするのは南北朝末期までで、その後はおおむねその名にあたいしないといって、おそらく過言でないであろう。

そしてこれとほぼ似たことは、鎌倉中期以降、三教一致の思想を拠りどころとして、禅宗布教の一方便として採用されて勃興した宋学についてもいえるが、紙幅の関係もあるので省略することにしよう。ところでこれに反して、一般に禅文化の系列外とみられていて、しかも禅文化の重要な一環というべきものは能楽である。

能楽の前身の猿楽の能はもとは素朴な民間芸能で、大和の四座の猿楽は春日社と興福寺を本所とし、近江猿楽は坂

本の日吉社を本所として、それぞれの国内の興業権を独占していた。その意味で能楽はその発生段階においては、神社や旧仏教寺院との関係は強いが、禅宗とは無縁であった。猿楽の能を今日みる能楽のような芸術性の高い歌舞劇にまで仕上げたのは、周知のとおり大和猿楽に属する観阿弥清次・世阿弥元清父子であるが、彼らの芸能の最大の保護者は足利義満と彼をめぐる守護大名らであり、また旧仏教寺院・神社および公家社会であった。そして能楽は室町中期いわゆる東山時代になって全盛期を現出したが、その支持階層は新たに新興の町衆を加えただけで、ほとんど変化はなく、禅僧社会は能楽の支持者としてはいうにたりなかった。かつ能楽の台本である謡曲には仏教思想が色こく流れてはいるが、「放下僧」などごく少数のものを除いては、禅の思想や故事に取材したものはほとんどない。能楽は、このようにして支持階層や劇の内容という点でも、禅とほとんど無関係に発展したといって過言でない。しかもそれにもかかわらず、能楽を禅文化の一環だというのはなぜであろうか。

観阿弥は阿弥号で推察されるように、たしかに時宗の門徒であったが、子の世阿弥は大和の補巌寺に住した曹洞宗の禅僧・竹窓智厳に参じた居士であった。事実、世阿弥ののこした秘伝書には「向去却来」「担板漢」「印可」などの禅特有の用語が適切に使われ、『風姿花伝』の第三の末尾には、禅書『六祖壇経』の偈頌「心地諸種を含み　普雨悉くみな萌す　頓に花情を悟り已れば　菩提の果自ら成ず」が引用されている。また『九位』という秘伝書では、たとえば妙花風という芸位を説明するのに「新羅夜半　日頭明らかなり」、閑花風という芸位を説明するのに「銀垸裏に雪を積む」というように、禅のいわゆる著語の体裁にならって、禅語で九つの芸位を暗示的に説明している。ことに『花鏡』の「万能、一心につなぐの事」の一章では、真の名人の芸というものは「舞を舞ひやむひま、音曲を謡ひやむ所」、すなわち表現のない表現が甚深微妙なおもしろみがあるのでなければならない、「せぬ所が面白し」というのでなければならないといい、表現のない表現が面白いのは、その見えない根柢に心が油断なく一貫して相続し、「此の内心の感が外に匂ふ」からであると説き、だから能役者は「日々夜々、行住坐臥に、この心を忘れずして定心につ

なぐべし」と、この章を結んでいる。この一章は世阿弥の能楽論中の圧巻であるが、それはまさに禅の修行の眼目である正念工夫不断相続ということを、能楽の稽古に転用したものと推定して誤りないと思う。世阿弥がどの程度の悟境まで到達していたかは明らかでないが、とにかく相当に深く禅に参じ、その悟りと禅的教養とを能楽の純化と芸境および能楽論に活用していたこと、換言すれば、彼の芸術意欲が禅の悟りに根ざしていたことは疑う余地がない。しかも、それがさらに明確なのは、音阿弥元重とともに東山時代の能楽を背負って立った金春禅竹の場合である。

禅竹は熱心に一休宗純に参禅した居士で、彼はその代表的な能楽秘伝書『六輪一露之記』の冒頭で「それ猿楽は本来無主無物の妙用である」と、明快に能楽の本質を規定している。ところで、いうところの「本来無主無物」とは、見る主観もなく見られる客観もない、主客未分以前のものという意味で、禅のいわゆる「父母未生以前における本来の面目」のことにほかならない。禅竹は一休について参禅し悟得したところの「本来の面目」を、主客未分以前という点に目をつけて、これを「本来無主無物」と名づけ、能楽の一切の芸はみなこの「本来無主無物」の表現であり妙用であると説いたのである。これが彼の能楽論の根本命題である。なお彼は能の最高の芸境を空輪と名づけ、これは「悟リ悟リテハ未悟ニ同ジキ」境涯だといい、そこに具現さるべき美は、優艶華麗の美をアウフヘーベンした「物ミナ枯レツキテ、幽カニ幼キ」美、枯淡稚拙の潜勢的な美であるとも説いている。これは禅の悟了同未悟の思想をよく消化して、能楽論に転用したものである。このようにして禅竹の能芸と能楽論とは禅の悟りに深く根ざし、これを根本原理としたものであった。

世阿弥・禅竹以後の能役者らが、実際にどれだけ禅の修行をしたか明らかでないが、少なくも全盛期の能楽は、禅の悟りに根ざしたもの、その点、本格的な禅文化というべきものであった。そして村田珠光におこり、武野紹鷗をへて千利休にいたって大成された茶の湯も、その芸術意欲は禅に培われたもので、禅文化とよぶにあたいするものであるが、それについては本講座の「禅と茶道」で触れるであろうから今は触れず、先きをいそぐことにしよう。

五

禅が日本の文化・芸術の形成と展開の上にはたした役割はきわめて大きいが、その役割はおよそ二つの面にわけられる。その一つは宋学の流入とその勃興、蘇東坡・黄山谷らの詩文の紹介とその講抄、宋元風水墨画の導入とその興隆などの場合のように、これまで日本文化の伝統になかった新しい中国文化を随伴して、文化・芸術の内容をゆたかにし新生面を開いたことである。その二は、禅そのものが生々発展してやまない宇宙の大生命を証得するものであるため、深く禅に徹した芸術家の場合においては、彼の芸術意欲はいわゆる「無相の相を相として」奔放自在にもりあがり、自己を客体化し、その結果、伝統にとらわれぬ新しい様式を生みだし、革新的な展開をもたらすことである。伝統的様式を固守する正統に対して異端として反逆し、伝統的様式のからのなかで窒息しかけている芸術を、その桎梏から解放し、その芸術に新しい活力を補給することである。禅が日本の文化・芸術の形成と展開に大きな役割をはたしたのは、まさにこの第二の面においてであった。その最も顕著な事例は、一休宗純と彼をめぐる文化人の場合である。

およそ一休宗純は在野派の大徳寺の法系に属し、大徳寺派内でも反主流的立場に立ち、当時の禅界から異端視された存在であり、世相の頽廃と形式化を心から憎悪した時代の反逆者であった。しかも彼は奔放自在な、禅そのものの権化ともいうべき存在であった。他方山崎宗鑑が、煩雑な式目にしばられ貴族的な和歌趣味に逆転して頽廃の相を呈していた正風連歌に反逆し、式目の鉄鎖をたちきって連歌本来の庶民性と滑稽性とを回復し、俳諧連歌をおこした先駆者であること、村田珠光が貴族的で唐様の書院の茶の形式を高く超越して、四畳半のわび茶を創造した存在であることは周知のとおりであり、金春禅竹が世阿弥においてまだ未成熟であった破格の美や芸位を重視し、無一物の美を最高究極の美として挙揚した人物であることは、さきにいささか触れたとおりである。なお曽我蛇足は大徳寺真珠庵

の襖絵などの作品が示すように、周文・小栗宗湛・雪舟ら当代の正統派の水墨画とは別系統の水墨画を描き、しかも水墨画の妙味をよく発揮した型破りの画人であった。しかも彼ら四人はみな一休宗純について禅の修行をやり、禅旨を悟得した在家の居士であった。

彼ら四人は相互に直接的な交渉がなかったにもかかわらず、ともに伝統的形式からの超越、裏からいえば新しい芸術の創造ないし深化、また精神の自由性と革新性とにおいて共通しているが、これはいったい何にもとづくのであろうか。アンシャン・レジームからの解放をもとめて苦悶していた同じ時代を生きた体験の共通も、たしかにその契機の一つであろう。しかし、一休宗純に体現された活禅にふれて、本然の自性に目ざめ、その芸術意欲を禅によって長養したことこそ、彼らの共通性をもたらした基本的な契機であったと推定される。そして、このような事例はほかにも見出されるのである。禅はこのようにして、芸術家・文化人をその内面からつきうごかして、日本の芸術・文化の形成と展開に新生面をもたらし、発展の大きな原動力となったのであった。

なお、日本の禅文化と中国のそれとの異同についても論及するつもりであったが、与えられた紙幅もつきたし、他に論及される方もあるであろうから、今は割愛することにしよう。

禅と漢詩

秦慧玉

この講座には「禅と五山文学」について、別の人が説くことになっている。しからば「禅と漢詩」の題下では、ほかに如何なる問題があるだろうか。

まず歴史的に、五山文学時代を境として、それ以前とそれ以後とにおける、いわゆる禅者の詩と、いわゆる詩人の禅という問題が考えられるが、これは簡単には説き尽せない。次に内容的に、禅と詩との関係における相即と離反の問題。あるいはいわゆる禅偈と漢詩との異同の問題。この二つが考えられるが、偈と詩との異同については、やはりこの講座で私の受持つ「大智禅師偈頌」で説くつもりである。

そこで今回は紙数の制限もあるから、およそ以上の問題を、一、禅門初期の漢詩　二、詩禅一味　三、現代の禅僧と漢詩の三題にしぼって、いささか考えてみようと思う。

一　禅門初期の漢詩

わが国の禅門では、昔も今も広く、中国禅門初期の詩を尊重する。まず、このことから述べよう。

およそ六世紀の中頃に、達磨大師が始めて禅をインドから中国に伝えた。その時に伝法の偈というものを作ったという。

吾本来茲土　われもとこの土に来り
伝法救迷情。　法を伝えて迷情を救う
一華開五葉　一華五葉を開き
結果自然成。　結果自然に成る

これはレッキとした五言絶句で、八庚の韻まで踏んでいる。ただ全体の詩の調子が、当時の六朝風ではなく、もっと後の唐の近体詩風である。また、インド僧の達磨大師に、果してこんな漢詩が作れたものだろうか。大師には別に、『四行観』、『少室六門集』という漢文の著述もあるが、これらについても同じく疑問である。おそらく、達磨大師に円覚という大師号を追贈して、深く大師を尊崇した中唐の代宗の頃に誰かが作ったものではなかろうか。あるいは一華五葉の句から考えると、後に禅が五家（臨済・潙仰・曹洞・雲門・法眼）に分れた唐末宋初まで時代は下るかも知れない。ともかくこれは今日伝わる禅門最初の漢詩とされている。

次に、達磨大師の法嗣たる二祖慧可には何の著作も見えないが、二祖の法嗣たる三祖僧璨には、有名な『信心銘』がある。

至道無難　唯嫌揀択●　至道無難　唯嫌揀択
但無憎愛　洞然明白●　ただ憎愛なければ洞然として明白
毫釐有差　天地懸隔●　毫釐も差あれば天地懸隔
欲得現前　莫存順逆●　現前を得んと欲せば順逆を存することなかれ（以下略）

『信心銘』は、右のような四字句が全体で百四十六箇集って成立する。これはその巻頭の八句で、一句おきに仄字の

陌韻をふんでいる。もちろん、全篇にはいろいろの韻を換えている。これを漢詩では四言古詩という。中国最初の詩集たる『詩経』と同形である。『信心銘』は、首句の「至道は難なし」という玄旨と、終りの「信と心とは二ならざる」という禅理を、直截簡明に説いた好箇の禅詩である。言簡にして、詞近く、風韻高調、中国でも日本でも、古来ひろく愛誦せられ、現在でも参禅者の間に盛んに活用されている。したがって、その注釈書や拈提本は両国にわたってきわめて多い。

次に時代は少し後になるが、六祖慧能の法嗣たる永嘉玄覚に『証道歌』がある。

君不見　　君見ずや
絶学無為閑道人。　　絶学無為の閑道人
不除妄想不求真。　　妄想を除かず真を求めず
無明実性即仏性　　無明の実性即仏性
幻化空身即法身。　　幻化の空身即法身
法身覚了無一物•　　法身覚了すれば無一物
本源自性天真仏•　　本源自性天真仏
五陰浮雲空去来　　五陰の浮雲は空去来
三毒水泡虚出没•　　三毒の水泡は虚出没（以下略）

『証道歌』は右のような七字句が、二百六十六箇からできている。これは中国漢時代に起った七言古詩の形式である。およそ四句で一節をなし、その間に韻をふみつつ進んでゆく。押韻の法も正しい。これは立派な古詩である。

作者の永嘉玄覚ははじめに天台の教学に精通したが、後に六祖に参禅するや、一夜大道を頓悟し、その心境を詠じたものがこの『証道歌』だといわれる。その口調すこぶる流暢、その風韻きわめて高妙。古来禅門では、前記の『信

心銘』と共に広く読誦せられ、提唱せられて今日に及んでいる。参考書もまた同じように多い。

中国はこの程度にして、次にわが国に移ろう。わが国で最初の禅詩は、誰作の何篇かは不明である。ただまず考えられるのは、初めて臨済禅を中国から日本に伝えた栄西禅師である。禅師は二度宋代の中国に渡られるが、その在宋中にかの有名な朱子の門弟たる竇従周などからも詩を贈られている。もとより禅師には多くの詩が残っているが、中に就いて、恩師たる虚菴禅師に呈した一首をここにあげよう。

海外精藍特特来。　海外の精藍（寺）特々来る
青山迎我笑顔開。　青山我を迎えて笑顔開く
三生未朽梅花骨　三生未だ朽ちず梅花の骨
石上尋思掃緑苔。　石上に尋思して緑苔を掃う

十灰の押韻、平仄正格、純然たる宋風、絶好の七言絶句である。ちなみに禅師の筆蹟は、宋の名筆黄山谷（東坡の門弟）に似るといわれるが、山谷は禅にも参じた一代の詩人であったから、禅師は詩と書とともに山谷を学ばれたものかと思われる。

次に考えられるのは、初めて曹洞禅をわが国に伝えた道元禅師である。禅師は四歳にして『李嶠百詠』を、七歳にして『毛詩』『左伝』を読まれたという。二十四歳入宋、在留五年、その間参禅の余暇にはさらに詩文にも得るところが多かったことであろう。その著『永平広録』十巻中、第九第十の両巻には七言絶句体の詩偈が二百五十首載っている。中について人口に膾炙した二首をあげてみよう。

生死可憐雲変更。　生死憐むべし雲の変更
迷途覚路夢中行。　迷途覚路夢中に行く
唯留一事醒猶記　唯だ一事を留めて醒めて猶お記するがごとし

深草閑居夜雨声。　深草の閑居夜雨の声

八庚の押韻、平仄に二つの孤仄があるが、これは普通の詩でも許される。禅偈ではもとより問題ではない。立派な七言絶句である。

西来祖道我伝東。　西来の祖道われ東に伝う
釣月耕雲慕古風。　釣月耕雲古風を慕う
世俗紅塵飛不到　世俗の紅塵飛んで到らず
深山雪夜草菴中。　深山雪夜草菴の中

一東の韻、平仄も瑕なし。正格な七言絶句である。前者は禅師が三十二歳の時、京都の建仁寺を出て郊外深草の安養院に閑居し、潜かに弘法救世の機をうかがわれた頃の夜坐の所懐である。後者はそれから約十年後、現在の永平寺に山居して、いわゆる一箇半箇を接得せられた頃の雪庵打坐の消息である。解釈はともにいるまい。両詩とも一誦三歎、おのずから胸中の洗われるものがある。

次に思い起すのは、当時執権職にあった北条時頼である。彼は二十二、三歳の時、道元禅師を鎌倉に迎えて、およそ半歳の間参禅問法、得度も受けて、道崇という法号も授かっている。『永平広録』に、鎌倉から永平寺に帰山された時の詩がのっている。禅師は時に四十九歳である。

山僧出去半年余。　山僧（道元）出で去る半年余
猶若孤輪処太虚。　なお孤輪（月）の太虚に処するがごとし
今日帰山雲気喜　今日帰山すれば雲気喜ぶ
愛山之愛甚於初。　山を愛する愛は初よりも甚し

時頼は禅師に相見した前年にも、中国から蘭渓道隆禅師を迎えて建長寺の第一世となし、禅に参じたが、その十年

後にも、やはり中国から渡来した兀菴普寧禅師を同寺に迎えて参禅した。つとに悟道の域に達していたといわれている。『吾妻鏡』に、時頼が三十七歳で亡くなる臨終の記事があり、そのあとに次の句がある。

頌曰　頌に曰く

業鏡高懸。　業鏡高く懸く

三十七年。　三十七年

一槌打砕。　一槌打砕

大道坦然。　大道坦然

『吾妻鏡』は、この遺偈（辞世）を時頼の作となし、その後の史伝もこれを襲っている。しかし、この句は中国宋代の笑翁禅師の遺偈、「業鏡高懸、七十二年、一槌撃砕、大道坦然」から来ていることは一目瞭然である。

笑翁禅師は阿育王山の住持で、時頼の死より十六年前に亡くなっている。前記の時頼が参禅した兀菴禅師は、かつて笑翁禅師に参じた人であるから、時頼はおそらく兀菴禅師を通じてこの句を教わり、その最後に借り来って自らの心境を述べたものであろう。この事を初めて明かにされたのは、岡田正之博士の『日本漢文学史』である。これに因んで思い起すのは、かの有名な無学祖元禅師の偈（後述）である。禅師は中国宋代の人で、幼少の時、父とある山寺に遊び、一僧が、

竹影掃階塵不動　竹影階を掃って塵動せず

月穿潭底水無跟　月潭底を穿って水に跟なし

との対句を吟ずるを聞いて、出家の志を起したという。この禅語は今日禅家の誰でも暗記している常套語だから附記しておく。後年、わが建長寺が住持を欠いた時に、北条時宗は宋に使を送って、有徳の僧を招いた。その選に当って来朝したのがこの祖元禅師である。時宗は新たに円覚寺を建ててその第一世となし、元寇の戦乱の間にあってよく参

禅した。朝廷でも深く禅師を尊崇せられたという。この禅師がまだ中国温州の能仁寺に住した時、元の兵士がその寺に暴れ込み、白刃を禅師の首にあてるや、禅師は神色自若として左の詩を唱えた。元兵は驚いて退去したという。

乾坤無地卓孤筇。　乾坤、地として孤筇（一本の杖）を卓（立てる）するなし
喜得人空法亦空　喜び得たり、人空、法亦空なるを
珍重大元三尺剣　珍重す大元三尺の剣
電光影裏斬春風。　電光影裏　春風を斬る

筇は二冬、空と風は一東、いわゆる通韻。平仄は正格。この詩意と格調はともに古今の絶品であろう。禅門に限らず、この偈は弘く世に伝唱せられ、わが国の武士道にも深く滲透した。鈴木大拙博士の「禅と武士道」に、この事は詳述せられている。ただこの詩にも一つ問題がある。実はこれも中国晋代の僧肇の偈の翻案である。僧肇は有名な羅什三蔵の門下四哲の一人である。かつて同じく法難にあい、まさに刑に臨むや、曰く、

四大元無主　四大もと主なし
五陰本来空。　五陰本来空なり
将頭臨白刃　頭を将て白刃に臨むも
猶似斬春風。　なお春風を斬るに似たり

と。地水火風の元素ももと主体なし、色(身)受想行識(心)も本来空である。今頭を刎ねらるるも、春風を斬るようなものだという。この偈は宋初の『景徳伝燈録』に出ている。祖元禅師はこれを連想されたものであろう。わが近世の儒者が、このことを看破して祖元禅師を冷笑したものとみえる。徳川時代の『本朝高僧伝』に、これを弁護して、「その語が創作でないのは儒者のいう通りだが、白刃まさに揮われんとする断末魔に、閃電より疾やかに、この句を喝破した祖元禅師の禅機は称すべきである」と述べている。

このほか、祖元禅師には名吟佳作が多いが、ここに左の一偈をあげておく。

四郎金五求偈　　四郎金五（時宗）偈を求む
秋入扶桑海国寒。　　秋は扶桑（日本）海国に入って寒し
白蘋紅蓼接沙灘。　　白蘋（浮草）紅蓼（たで）沙灘（なだ）に接す
夜来添得孤鴻跟　　夜来添え得たり孤鴻の跟
留与人間作画看。　　留めて人間の与に画看（絵）を作す

十四寒の韻、純乎たる詩人の七絶。まことに清麗一幅の画を看るがごとし。虎関の『元亨釈書』に、祖元の偈は「俊偉、作者の風あり……近世の諸老に此の作なし」と激賞している。当時の高僧中、詩偈の第一人者である。後の五山文学興起の端緒をなしたものは実にこの祖元禅師である。

二　詩禅一味

上村観光著の『五山詩僧伝』の序文に、当時の円覚寺管長釈宗演禅師は、こう述べている。

古人は「禅道は妙悟にあり、詩道も亦ここにあり」と。また「諸仏の慧命は文字にあらず、しかも、これを文字に托してもって万世に伝う。故に善く読むものは、文字を化して慧命となし、善く読む能わざるものは、慧命を化して文字となす」と。また「詩人必ずしも能く詩を吟ずる（作るの意）ものにあらず、ただ能く胸境（心境）超絶し、相対して温雅ならば、未だ曽て一字を知らざるも、真の詩人というべし」と。善い哉言や、予もおもえらく、禅は詩の心なり、詩は禅の声なり。天地皆心あり、万物豈に声なからんや。看るべし、春鶯、夏蟬、秋蛩（こおろぎ）冬雁、各自、自然の真情を吟じ、天性の妙機を弄す。乃至、山紫水明、花紅柳緑、また皆乾坤最上

の韻文にあらずといわんや。予、常に坡翁の無情説法の一偈を愛誦す。いわく「渓声便是広長舌、山色豈非清浄身、夜来八万四千偈、他日如何挙似(示)人。」予、詩禅一味を唱うる微意も亦ここに根ざす……。(原漢文)

そもそも、不立文字を一枚看板とし来った禅門において、古来数多くの詩が作られ、かつ読まれ来ったのは、実に右の詩禅一味の立場からにほかならない。ただ事実は必ずしもそうばかりではない。禅と一味ならざる詩人の詩も多く、また禅者の詩がすべて至妙とは限らない。その極致においては詩と禅とは同一味に帰するというのである。

ところで、右序文中の東坡の「渓声山色」の偈のごときはまさに詩禅一味の最たるものである。宋の蘇東坡は、かつて廬山に遊び、一夜渓声を聞いて頓に大悟し、その見解を師の東林常総禅師に示すや、禅師は一見これを印可証明したといわれる。道元禅師の『正法眼蔵』中にある「渓声山色」の一巻は、まさにこの東坡の偈の拈提である。また同禅師の『傘松道詠集』中の「峰の色谿の響もみなながら、わが釈迦牟尼の声と姿と」という道歌もこの偈と全く同意である。ついでにいえば、この因縁から、「渓声山色」が道元禅師創立の永平寺の代名詞となった。頼山陽の詩から、「山紫水明」といえば京都の東山を指すのと全く同じである。

ここで私は、今は亡き釈定光恩師の、この「渓声山色」の提唱を思い起す。ここに紹介してみよう。まずもう一度、その詩をかかげる。

(起句) 渓声便是広長舌　　渓声便ち是れ広長舌
(承句) 山色豈非清浄身。　山色豈に清浄身に非ざらんや
(転句) 夜来八万四千偈　　夜来八万四千の偈
(結句) 他日如何挙似人。　他日如何が人に挙似せん

似は示と音通で、しめすの意。十一真踏み落しの七絶である。

老師は説き起していう。まず右の詩の起、承、転、結、四句のうち、不要の句を除いてみよと。転句の意味は、ゆ

うべから聞えて来る渓声は八万四千の詩偈ということだから、これは起承二句を説明したいわゆる賓辞である。この詩の主体でもなく、その内容でもない。それ故、まずこの転句は除くことができる。また結句は、これから以後、どんな風にこれを人に説き示したらよかろうかという意味だから、作者の慈悲心はありがたいが、やはりこの詩の要点ではない。それ故、この結句も除いていっこうさしつかえない。そうすると、この詩で大切なものは起承の二句となる。

老師はつづいていう。そんなら今度は、その残り起、承二句の中の不要な文字を除いてみよと。いうまでもなく、起句では「便是」、承句では「豈非」を除いてもともに意味に変りはない。「渓声広長舌」、「山色清浄身」、むしろこの方が語気も強く余韻がある。その通りである。老師はさらにいう。そんなら今度は、その残った五字ずつの二句中から、なお不要の文字を除いてみよと。起句は「渓声は広長舌（仏の大説法）」、承句は「山色は清浄身（仏の真法身）」ということだから、「広長舌」も、「清浄身」も、ともにこれ亦説明であって、その主体でも内容でもない。それ故、「広長舌」と「清浄身」の二句は除ける。

そうなると、この詩は「渓声」と「山色」の二語だけになってしまう。よろしい。それでは「渓声」と「山色」と果してどちらが主か。もちろん、「渓声」がこの詩の主で、「山色」は客であり、副である。よろしい。老師の口調はようやく灼熱して来る。如何なるか是れ渓声、東坡の聞いた廬山の渓声とはどんな声か。いわく、ザァー！　天地一枚の渓の声。よろしい。そんなら、渓声だけが広長舌か、広長舌は渓声だけか。老師はここで自問自答して、「エヘン」と咳ばらい一番され、おっとまだ「山色」の方が残っていた。山色とはどうじゃ。どうしても見せてくれというのか、「アカベーだ」といって、老師は指で御自分の目を大きくむいてみせられた。ここでこの提唱は終る。

どうもうまく書き表わせない。老師のお言葉と、こちらの解釈とが混線してハッキリしない。その上、これを聞いてからもう三十年以上も経った。聞き誤りや、思い違いがあるかも知れない。ともかく禅偈参究の一助となれば幸い

である。

三　現代の禅僧と漢詩

古来、わが国の禅僧は、みなよく漢詩を読み、かつ作って来た。現在も同様である。

曹洞宗の寺院では、毎日の朝課（おつとめ）に、石頭希遷禅師の『参同契』という五言古詩と、洞山良价禅師の『宝鏡三昧』という四言古詩とを、交互に必ず読誦（どくじゅ）する。また檀家の法事などに、前述の『信心銘』（四言古詩）や、同じく前述の『証道歌』（七言古詩）をよく訓読する。したがってこれらをほとんど暗記している禅僧が多い。

それから、禅の各派を通じて、かの『碧巌録』『従容録（しょうようろく）』『無門関』等を、いわゆる講座において、師家から提唱を聴かない禅僧はあるまい。それらの中の頌は、ほとんど五言絶句か、七言絶句から成り立つ。禅僧であって漢詩を知らぬものはないわけである。

また、参禅中に、師家によっては『唐詩選』や、『寒山詩』の句を公案として与えて、工夫させる人がある。『寒山詩』の「微風吹幽松、近聴声愈好」（微風幽松を吹く、近く聴けば声愈々好し）の公案には、私も随分骨を折った。あるいは『禅林句集』の中から、適当な句を学人に拾わせる師家もある。『禅林句集』中の五字句と七字句の連句は、ほとんど古来の名作の五言絶句と七言絶句の転句と結句とである。かくて、禅者は知ると知らざるとを問わず、漢詩の中にいるというわけである。

さらに禅宗では、漢詩の読み聴きのほかに、どうしてもこれを作らねばならない事情がある。禅寺の和尚は、たいてい葬式における引導を勤めねばならない。その引導の語句は、およそ次のような形体に従う。ここに卍山道白（まんざんどうはく）禅師作の一例をあげよう。

腹の四六文を左に読み下してみる。

正法眼、破沙盆（破れ盆）、何ぞ必ずしも妙を説かん。

清浄仏、乾屎橛（糞かきべら）、切に忌む玄を認むることを。
炉中の雪点、没蹤跡、水上の胡蘆（うり）蓋纏を絶す。
月華吟遊、囊中に三千首（詩）あり、
工夫放下、手裡に半文銭なし。
仏を奉じて誠悃至り、法を護って願力堅し。
上来は総に是れ平日の受用なり、即今、如何が錦旋（往生）に餞せん。

熟読二、三回すれば、意おのずから通ずるものあらん。あえて解説せず。

およそ引導の文はこんな風である。腹の四六文は散文でもよい。脚はたいてい古人の句を用いるのが原則である。頌は五絶か七絶かの自作。

また、諸種の仏祖忌や、檀家の法事などに唱える香語も、多くは絶句か律の形体で作る。そのほか、道友の晋山とか昇位とか結制とかには、賀偈といって、これまた絶句か律を贈るのが禅僧のならわしである。さらに、禅僧としては、自分の悟得の感激を絶句の一つにも表わせたら快適である。

永平寺の日置黙仙禅師が、まだ金沢の天徳院の奕堂禅師のもとで、毎日痛棒を喫していた一日、その寺の聖陽門外を経行中、いつもは容易に開きにくい扉が、ちょっと片手で押すと、サァーと開いた途端、忽然省悟。ただちに方丈に上り、左の偈を呈した。

驀直打開関棙子　　驀直に打開す関棙子（扉）
推敲不用工夫濃。　推敲用いず工夫濃かなり
聖陽殿外機離位　　聖陽殿外機（禅機）位を離る
乾坤独歩横又縦。　乾坤に独歩す横又縦

立派な七絶である。日置禅師は、それからというものは、心意愉悦を覚え、快適の新生涯に入ったと自ら語っている。なお、こういう場合には、師家の方からも絶句などを与えて、いわゆる印可証明するのが通例である。

さて、人間最期の辞世に当るものを、禅門では遺偈（ゆいげ）という。形式は古来、四言四句の古詩体をとるのが多い。本当は臨終に口占（こうせん）するものであろうが、生前に用意して、毎年正月二日によく見直して、各自の袈裟行李（ごうり）に収めるものだと教えられている。遺偈ですぐ頭に浮ぶものは、総持寺の西有穆山禅師のものである。

老僧九十　　老僧九十（歳）
言端語端。　言端語端（ごんたんごたん）
末後無句　　末後に句なし
月白風寒。　月白く風寒（すさま）し

「寒」の字を古来禅門では特に「すさまじし」と読む。遺偈だけはあとから添削（てんさく）がきかない。拙いのを残すのも恥しいが、さりとて全然ないのも恥しい。平生よく推敲（すいこう）して何とか自分のものを作っておきたいものだ。これまた禅者の大事なたしなみであろう。

禅と書画

福嶋俊翁

すべて芸術上の作品、それが書蹟であっても絵画であっても、あるいは彫刻にしろ建築にしろ庭園といったものにしても、私共の心を奪い、心を引きつけるものがあるとすれば、それは何でありましょうか。それは作品そのものが持つ、たくましい底知れぬ力、それが潜在するからではないでしょうか。その作品の中に在る一種の精神の躍動が、これに対する者に全体的に働きかけて来るからであろうと思います。

今ここに考えようとしています墨蹟や絵画はいずれを見てもすべて無言であります。無言でありますが、その無言の中に内面的に動いているもの、活らいているものが、筆端紙面に現われ出て描き出されているものであればある程、強い魅力をもって見る人に迫って来るのであります。そうなりますとそれは単に無言ではなくて有言であり、むしろ有言以上と思われます。

大体芸術には、客観的対象即ち外に在るもの、形有るものを写すことを主眼とする場合と、主観的情感即ち人の心の中にあるもの、形なき姿を映すことを主眼とする場合と二つの方向があると言われているようであります。そして人間の主観・情意を主とする表現では音楽を取りあげ、これをば深刻な芸術と考える西洋の学者があると聞いておりますが、それは西洋の学者でなくとも東洋の学者の中にも、それと同じような考えを持ったものがあります。

唐の書家で有名な孫過庭（六四八？―七三三）の書論（書譜ともいう）の中にも、
想を流波に駐めて、将に嬋娟（急速の貌・また迂緩の貌）の奏を貽さんとす。

などと書かれてありまして、書というものは対象を形として捉えるのではなくて、自己の心の底に在るものを表現すべきものとして考えられる場合、音楽にも似ていると説いているのであります。この主観・心の発現ということ、これは特に東洋的の芸術、ことに書画道において重んぜられるのであります。前漢の蕭何という人は、

筆は心なり、墨は手なり、書は心なり。墨は手なり、書は意なり。此によって行えば自然に妙なり。

と言っております。これは自己自身を映し出す所に書道があるということでありまして、画の方でも同様であると思います。ともかく書にも画にも、自己がなくてはならぬのです。いや自己から出たもので、自己よりも、もっと偉大なものの宿ったものが尊いのです。そこで書画が単なる模倣であり、形似的なものであるならば、そこにはいわゆる生命の躍動は見出されず、写真か造化のようなものと思われます。中国の書家で有名な元の趙子昂は、書聖と呼ばれた晋の王羲之の書を極端に模倣したと称せられ、書技としてはまことに勝れたものを持っていたのでありますが、後世からは、この人の書は「奴書」の代表であると批評せられておるのであります。古人の型をそのままに真似て、技巧の上からは優秀であると思われ、書家としての長所を持っているかのようであっても、その長所が同時に短所であることを覚らねばならないのです。真の書画は単に筆先の技巧ではなく、さらに大きな生命の発現と申しましょうか、絶対の自己・霊性が映じ出されたものでなくてはなりません。絶対の自己が映し出されるということは、自己が自己以外に出るということであって、即ち自己が絶対に自己自身でないことにならねばならぬとでも申しますか、自己の自己否定、自己が一旦否定されて而して自己が再現されている、そうした作品が、真の書や画の価値となると申したら如何でしょうか。禅の書画の世界はこうした所に在ると信じます。沢庵禅師の書かれたものに、

一毫端に宝王刹を現じ、微塵裏に大法輪を転ず。

一毫端上無辺の刹境湧く、神通妙用。

という言葉がありますが、これは広狭・一多・美醜・物我という風な相対的な分別差別を超えて、絶対無己のはたらきが、天地自然の妙用として筆端に展開しているという心だと思います。春が来れば百花が開き、秋が至れば草木落葉し、冬が訪れて白皚々の銀世界を現ずる。天地生成の力、日に新たにして、日々に新たな世界が順次創造されて、自彊してやすまぬ道が天地自然のはたらきであり、それが無心の心であります。

昔から東洋人は天人一体ということを理想としています。これは人間が天地の心と同化融合する境致であります。我という有心に住しながら、我を切り捨てて無心になり、我は我、物は物でありながら、物を離れ我も離れた世界が開かれるのであります。我と物とが対立すると衝突・矛盾・懊悩・不自由があります。我は我でありつつ物であり、他であるように、両者の区別をなくしないでそのままで融通のつく自由のはたらき、それが無心の活動であります。即ち対立に住しながら対立を超える、天地と一体となった自分、いわゆる「応無所住而生其心(おうむしょじゅうにしょうごしん)」ともいうべき絶対の自己、それを自性・仏性一心とも名づけるはたらきであります。

禅者の体験するところはこうした心境でありまして、そこに禅的生活があり、禅の法が生きていますので、この法が書となり画となって来るところに禅の書画があるわけで、小我が一旦否定されて大我(あるいは天地の心と言ってもよい)が再現したもの、絶対の自己が映し出されたもの、天地自然の無心がそのままにはたらいているとでも申したらよいでしょうか。そうした価値表現が禅的な書、禅的な画であって、技巧・調和・修飾・形容が主ではないように思うのであります。

東洋画の中の南画の方で六法の一に「気韻生動」ということを申しますが、この気韻生動の法というのは要するところ、無の表現、空なるものの深遠な味を出す意味に解してよいと思いますが、禅の画の精神にもこの空——即ち無限を包蔵するものがあります。空というのは芸術的な方面から見ますと㈠簡素と㈡空白の二つの意味を持っておるの

でありまして、簡素は無駄を捨てて本質を極度に生かすことであり、今言う禅画とか俳画などにこの特徴があります。それは一見平面のようで平面的でなく、静止のようで静止的でなく、流動自在・融通無碍であってしかも純一、純一にして多彩であると言い得るわけで、簡素の中に豊かな内容が津々として味わわれるのであります。空であり簡浄でありますから、いわゆる禅味とでも言われるものがあります。芸術にはこの空白簡素という一面が大切だと思います。この空白があるということは、単に何もないのではありません。書や画においての空白はいたずらに手を抜いているのではありません。手を表わすことなくして手のはたらきを感じさせるのであります。この空白は修錬熟達して後、起るべきもので、この空白こそが実に緊張した部分であり、隅々まで間隙のない充実したところなのであります。

宗門の方で申せば無我の境の表現、法の活現とでも申してよいのでしょうか。ここに一茎の牡丹の画がありとします。単純な一本の植物の相（すがた）を写しているだけで、下には土も草も根も何も描いておりません、一見未完成としか考えられないようであります、がしかしその一茎の中に普遍的本質的な形相が示されておりまして、きわめて美しく、それに牡丹というものの理念が申し分なく捉えられているのであります。

一木一草、一塊の岩を描いた画があります。他は全く空白であって、無が背景であります。しかも個の中にひそむ永遠の相が感取される場合、一草一木一塊の岩は単に偶然的のものでも一時一処の物でもなく、草・木・岩に共通する気魄精神即ち理念的形相が表われていて初めて至美なものとなって来るのであって、そこに自然を本体とする美があるからであります。把捉した価値を無限において表現するところのはたらきがあるのであります。墨絵の一筆画などを見ました時、その簡素清純の中に複雑なものを暗示しつつ、一で多を蔵しているものがあります。無が有を表象しているものがあります。描き出さぬところ即ち表現の無に深い意味があり、幽玄淡泊、無相の相なるものに禅的な絵画があるのではありますまいか。

「中国の美術家が絵を描く時、大切なことは思索の集中とその意志の命令に応じて一気呵成に手を下すことである。

彼らの伝統は仕事を始める前に、その描くものを全体として見るというより感じるようになっている。考えが乱れていては外的状態の奴隷となると言い、また絵を作ろうとして意図し、熟思し、しかる後に筆を走らすものは、絵画の術からはずれる、これは一種の自動機械的運動の類であるように見える。十年の間、竹を描け、そして自身一本の竹となれ、しこうして後、竹を描け。そして描く時は竹に関する一切を忘却せよ。間違なき技術はすでに手に入っているから、今はただ天来の興に身を任せるのだ」と或る西洋の学者が中国の神秘思想と絵画について書き述べたものの中にあったと思いますが、竹を描く時、自ら竹となるとか、竹と同化していることとさえも忘れる。ここに画竹の禅があるのではありますまいか。これはまさに画く人自身にも、竹の中にもあるところの精神の律動的なはたらきと一緒に動くということでありまして、禅の絵画はかくして創生するのでありましょう。

禅の第一義は本来無一物と教え、妄想分別の念の起らぬこと、無心であること、一切のものに向って執着せぬことを注意しております。無心であるということは、また無法であるとも言いかえられます。禅の書画はその意味が大いにあると思われます。清初の自由画僧の石濤和尚は『画語録』に、

至人は法無し。法無きに非ざるなり。無法にして法ある、乃ち至法と為す。

と言っており、宋の蘇東坡居士（一〇三六—一一〇一）は、「書には定法無し」と申しております。法則さえも超え、自己が法であると共に、その自己さえ捨てた絶対境が真芸であると見るのであります。しかしここまでに到達するのには、もとより鍛錬工夫修行が徹底して積まれなければならぬことは申すまでもありません。

禅僧であって、また書道の達人として知られている隋の智永法極は、達磨大師からおよそ五十年ばかり後の人で、晋の王羲之の九世の孫に当る人でありますが、呉興の永欣寺に住し、楼を下らざること四十年、黙坐静慮、千字文八百余本を書いて、江東の諸寺に贈ったといわれています。その当時、この人の処に書を求める者が市をなし、そのため門の戸が打ち破られたので鉄の門限を作ったということです。後漢の蔡邕（さいよう）という人も有名な書家でありますが、

「夫れ書は先ず黙坐静思、意の適する所に随い、言、口に出さず、気、息に盈さず」と語っています。即ち皆その雑念を去って無念無想の境から発しまするので、天衣無縫といいますか、天真爛漫というのですか、自ら限りなき宇宙と相連るところの静寂清澄のものとなって来るのであります。あるいはまた一面稚拙・素朴・直截といった風があり、一見不調和なように見られますけれども、それは表面的・一面的・皮相的な考え方から来るので、真実は調和がその内に含まれているところの不調和であり、調和の動いている姿が不調和の中にあるとでも申すべきでありましょう。即ちそうした書画は人格的に統一された作品でありまして、無碍であり、洒脱であり、奔放であるごとくある中に、高い芸術的香気が漂っていまして、宇宙を映した窓の静けささえ味わわれるように思います。

わが南北朝時代に出た京都東福寺の虎関師錬禅師（一二七八―一三四六）の『済北集』に、「始め予は書を学んで、拙を悪くみ巧を愛した、漸くにして黄山谷の字を見て、拙多く巧少きを知り、頗る疑を抱いた、後に黄山谷の『予章集』を読んで『凡そ書は拙、巧より多きことを要す。近世の少年、字を作ること新婦子の粧梳するが如く、百種点綴、終に烈婦の態無きなり』とあるのを見て、疑問を解決した。『蓋し大史は自ら言う、紹聖元年（宋哲宗・一〇九四）黄龍山中に在って草書三昧を得たりと。』この帖は想うに甲戌（紹聖元年）の後のものである。然らざればどうして是等の妙画があるであろう。」（山谷の草書に跋す）と言っています。ここに取りあげられた黄山谷は、黄龍慧南の法を嗣いだ北宋の晦堂祖心（?―一一〇〇）に参じてその法を得た居士の一人であります。そして虎関のこうした書論は禅者の心、一般に通ずると思います。また同じ『済北集』の中に「或る時虎関和尚は、数人の勉強嫌いの童子に詩を作ることを命じた。童子は声律を知らぬという。虎関は声律を用いず五七言を排べて見よというと、童子はやむなく句を作って来た。拙劣で文理を為さぬが、その中に往々自得醇全の趣があった。また書を学ばせた。童子は法格を知らぬという。虎関は法格を用いず、ただ臨模を為せという。童子は不平不満面をしたが、これを許さなかった。やむを得ず一二紙を書いて来た。見ると屈蚓乱鴉という風で字形を成さぬが、その中に往々醇全の画があった。乃ち虎関は嘆じ

て曰く、世の詩や書を学ぶ者が、工奇を傷んで作者の域に至らぬものは討較(たずねくらべる)の罪である。今童子は愚験無知でありながら醇全の気があるのは朴質の為めである。故に詩を学ぶものは童子の醇意を知らねば詩を言うことはできぬ。書を学ぶもの、童子の醇画を知らねば書を語ることはできぬ。独り詩書のみでない。道も之に異なるものではない。学者は先ず醇全の意を立てて輒くるに修練の功を以てすれば至り易いのである」(『済北集』十二清言)と書いております。この虎関禅師の言う醇全の気という言葉を明の書家張東海の詩の句に在る「天真爛漫は是れ吾師」というものと置き換え、明の李卓吾が重んじた「童心」の二字に帰して見てもよいかと思います。これと同じような話が江戸末期の禅者、博多聖福寺の仙厓義梵禅師(一七五〇—一八三七)についても伝えられています。

ある時仙厓さんの書を見た一人の中国人がその筆妙を感心し、おそらく書聖といわれる王羲之あたりのすばらしい法帖で稽古したのだろうと想像しながら、お手本は誰のものですかと質問した。仙厓さんは「手本などいうものは一つも持ち合わさぬ」というと、中国人は納得が行かず、何かあるでしょうと言うので、和尚はやむなく、「これです」と差し出したのは童児の手習をした草紙であった。師は驚いた中国人に向って、童児の書は私の書いた手本を臨書したものだが、私にとっては、この童児の書こそ私の手本になっているのだと話したと言うのであります。ここで仙厓さんが童児の草紙から学んだのは何でありましょう。字の形でもなく、筆法でもありません。童児の心、純真さ無邪気さ、神に通じ天に通ずる自然なるもの、書の原初的とも申すべきもの巧緻を超え、是非を絶した、いわゆるあくのないもの、拙なるを体としたもの、禅心の書と言うものでありましょう。

俳聖と称せられる松尾芭蕉(一六四三—九四)の『芳野紀行』に、

西行の和歌に於ける、宗祇の連歌に於ける、雪舟の画に於ける、利休の茶に於ける、其の貫道するものは一なり。然も風雅に於ける、造化に従ひて四時を友とす。見る処、花に有らずと云ふことなし。思ふ処、月に有らずと云ふこと無し。思ひ花に有らざる時は夷狄に斉し。心、花に有らざる時は鳥獣に類す。夷狄を出で、鳥獣を離れて、

造化に従ひ造化に帰れとなり。

という文章は味いの深いものでありますが、風雅という世界に留るのが俳境で、俳味に潤おい、稚拙簡素質朴の筆致、枯淡の感味、超脱の風趣、磊落濶達の内容を持った俳画は、禅の画ときわめて近い傾向にあると思われ、禅境も俳境も詩境も煎じ詰めれば一に帰するかのようであります。しかし禅は文芸でも風流でもなくて、言わばその根元にあるものでありますから、真善美を超えた生命であります。その悟りの境が毫端にほとばしり、独自の創造となっているのが禅の書画で、単なる自然の縮図ではなく、他の芸術と次元を別に考えられるものかと思います。

江戸末期の儒者佐藤一斎の『言志録』を読みますと、

心の邪正、気の強弱は、筆画も之を掩ふこと能はず、喜怒哀懼勤惰静躁も、亦皆これを字に形はす。一日の内、自ら数字を書して以て反観するも亦省心の一助なり。

と書いておりますが、その通り、書は心の画であると言うべきです。中国で元の笑隠大訢禅師は、無準師範・高峰元妙・痴絶道冲の三禅衲の書帳に題し、

無準の勁截、天目の精密、痴絶の浩汗、三大老同時にして用処同じからず、片紙の中に於て以て其の平生を見るべし。（『笑隠語録』）

と述べ、三禅師の書によってその宗風を批判しています。

唐の僧辯光（べんこう）は草書の大家でありますが、この人は、

書は猶お釈氏の心印のごとし、心源に発して了悟に成る。口手の伝うる所にあらず。（『魏了翁・鶴山集』）

と言っており、書禅一致を明らかにしています。我が国で江戸時代曹洞宗の大梅法璵禅師（?—一七五七—宝暦七）は信州の宝寿寺に住して、臨済の白隠禅師と相対して、信越武総の関東地方に禅風を挙揚し、有名な真言律の慈雲尊者もこの大梅に参禅して居りますが、この大梅の法嗣の一人の鳳泉慧彩という人は、当時の儒者太宰春台や服部南郭等

からも推称されている書の達者な禅僧であります。大梅和尚はその遺墨の後に、

字字痩勁、洒落自在、恰も飛動するが如く、直に謂ゆる筆尖三昧を得しものなり。後来具眼の高人、其の書を見れば、以て其の人を知る。而も能く一字画を著けず、八字両ノ無き前に向って一覷、覷透せば、者漢手眼通身し了る。則ち正に好し文字即ち般若、文字即ち解脱なり。

と書いておりますが、これはまさしく書によって禅を説いておるようであります。

以上近来ことに筆硯老懶、まことに纒まりのつかぬ雑纂に終り慚汗に堪えませぬ。

禅と工芸

――日本刀並びに鐔・小道具について――

山田　英

まえがき

日本刀は世界無比の工芸品である。その主な理由は、いわゆる武士道の精華であることと、もう一つ禅的芸術の粋であるということである。武士道と禅が日本刀という一つのものについて仲よくはたらいている。しかもそこが日本刀の崇高な本質美の根本となっている、ということについて具体的に解説してみたいと思う。また、日本刀の外装には鐔（つば）や小道具類が附属している。我が国千年来武士の魂として最も尊重された日本刀は、その外装にも、各時代における最高の工芸的技術が施されて、それらの手法と美的傾向が、その時代の美術工芸全般に大きく影響を及ぼしている。ゆえに、日本刀並びに外装用の鐔、小道具は、各時代の我が国美術工芸の水準を代表しておると見てもよかろうと思う。その中に禅がどう生きているかということが問題である。

現代における一般の日本刀や鐔、小道具の見方は、残念ながら非常に浅薄で、本質に即した美的観賞はほとんど行

われていない。日本刀から武士道も禅も失われた江戸時代以来の通念にしたがって見ているからである。だから日本刀に対する概念にも大きな誤りがある。それ故まず一応日本刀の実存品に即した歴史の概観を述べ、それから本質美の禅的観察に進み、さらに鐔・小道具に及びたいと思う。

一　日本刀の概観

日本刀の起源は遠く神代から発しているが、今日一般に日本刀として扱われているものは平安中期以降のもので、その形がいわゆる直刀から進歩して反（そり）のついた太刀の形式となり、実質上にも飛躍的な大進歩をとげ、日本刀として最高に完成されてからのものである。もちろん肇国以来の長い間の刀匠の精進が結晶したのであって、素材には内地産の、特に山陰地方の優質の砂鉄が主として用いられた。平安朝の太刀は鉄質も姿形も品位最高のもので、なかでも古備前と称される刀匠群の中から、古今を通じて最高の神品が生まれたのである。

備前国は四道将軍吉備津彦命以来、吉井川の流域（長船附近）に造刀の特技が一大流派となって、連綿として後世まで伝承され、我が国造刀の中心地となった。したがって諸国からも名匠が集まったものと推察され、現存する古名刀のなかで備前のものが断然他の諸国を圧し、ほとんどその八、九割までがこの地の所産である。

平安時代の太刀のなかで古備前ものはことに優秀だが、年代深遠なために、その作品の完全な状態で現存するものは多くない。主な作例としては正恒（同名二人以上）、友成、信房、包平、利恒、真恒等が代表的な巨匠で、それぞれ作品が実存する。

この時代の末期に備中にも二、三の良工があり、また、京の三条宗近一派に国永という刀匠の優作（御物）が一振り残っている。伯耆の安綱という刀匠は古来すこぶる有名だが、この時代の作と思われる太刀（名物童子切等）が現

存し、古備前の上工にはやや及ばぬ作風を示す。これら以外にも古書には諸国の刀匠名が出ているが、優秀なものはほとんど現存しない。

鎌倉時代に入って承久の乱後に、備前、福岡の地に一文字一派と称する名匠群が興って、日本刀の威力の最高なるものを造り、古備前上位に迫る崇高な太刀が実存する。その作例としては、銘一、吉房、助吉、助久、則房、吉家、国宗等がある。備中には正恒（古備前正恒の子孫）、恒次、貞次、康次、為次等があり、また山城には粟田口一派というのがあって、六人も名匠の名が伝えられているが、実存する名作は熱田神宮の則国太刀一振りくらいで、他は実質のともなわぬ不確実な作のみである。九州には行平という著名な刀匠があるが、現存品はほとんどが威力の乏しい儀仗用の太刀である。

鎌倉中期、備前長船に長光という巨匠が出て、福岡は衰え、この長光とその子長光および景光、兼光と続き、さらにこの派に真長、真光、景政、近景等が接近する技倆を示す。また、福岡一文字の末流が吉岡一文字一派となり、鎌倉末期・吉野朝にわたって優品を多く残している。長船隣村の畠田には守家一派があり、少し離れた鵜甘に雲生一族があり、備中には青江一派に長船に次ぐ良工が何名かある。山城には綾小路と来一派があって、それぞれ定利、来国俊、来国光等の作品が現存するが、備前ものに比較すると鉄質がやや劣る。この時代に粟田口系の藤四郎吉光が有名だが、太刀はほとんどなく、短刀が少数現存する。

右のほかに大和にも二、三の流派があって、千手院、当麻、手掻、尻懸等の名が残っているが、現存品には大して見るべきものがない。相模国には粟田口の系統と伝える新藤五国光が短刀に優品を造っており、この国光の子孫に有名な正宗があるわけだが、実はこの正宗というものに真実の名刀は実存しない。

吉野朝には兼光の子の兼光とその一門、および元重、長義等が長船に栄え、また、備中の青江一派もこれに準ずる太刀が現存する。九州にも左の一門などが短刀に優作を残し、菊池槍で名高い延寿一門、波平等も多少の作品がある。

ただし、これらも鉄質はようやく低下して、前時代のものに比較するとだいぶ品位が劣ってくる。また、他の諸国のものも、この時代になるとかなり現存品が多くなるが、どこにも備前以上の優品は造られていない。

備前も平安以来一時代ごとに少しずつ本質が低下するが、吉野朝には一層急速に下向し、その惰性で室町期に入ることになる。室町初期には康光、盛光、祐光という力量伯仲の三名匠があって入念の作を残し、中期には則光、忠光等が代表的な良刀を造り、末期には祐定一門、勝光、清光等の作が多く実存するが、ここまで降ると、いわゆるこの時代としての優品であって、すでに昔日の面影なき程度のものとなっているのである。しかも、天正年間の大洪水で多くの刀匠を失い、備前刀の美質もついに断絶状態となった。

室町初期に美濃国に関七流という刀匠群が興り、平安・鎌倉の名刀の実質を目標に精進した結果、室町の備前ものに勝る優質の刀を造り出し、兼則、兼常、兼定、兼元等の名匠によって日本刀の最後を飾ったともいうべき利刀を残した。ことにこれらの刀匠の精進の蔭には、禅が預って大いに力があったことが明らかで、造刀の心技を成就するために直接禅が活用されたのである。

桃山から江戸期にわたって極端に名声を高めた五郎入道正宗というものは、今日大多数の日本人の脳裏に名刀の代名詞となっているが、実存品には確信すべきものが一振りもない。信長・秀吉の時代以来文献等にも出ている諸大名家伝来の正宗が、その実物を見ると、同一作者と思われぬ作風を呈し、品位の高いものもなく、その鉄質も吉野朝を上廻る優質のものはなく、なかには桃山時代のものも混入しており、明らかに後世の権力と鑑定家によって捏造されたものと推察される。この正宗尊崇の風が日本刀の研究と正当な鑑賞を妨げたことは非常なもので、日本刀全体が卑俗な講談流に見られる主因となっていることを、識者に銘記しておいていただきたい。

室町末期には非常に多数の刀が造られたが、その大勢は、下剋上の風によって武士道本来の精神が崩れたこと、鉄砲の渡来によって日本刀が主力武器としての尊厳性を失ったこと、南蛮鉄の使用と同時に古来の製鋼法が大量生産の

方式に変えられたことなどが主因となって、ついにその本質美を失い、かつ、戦国の乱作によって古法の伝承がほとんど湮滅して、いわゆる新刀の時代に入るのである。従って、江戸時代には刀の製作は盛んであったが、右のような理由で、日本刀の名にふさわしくないもののみとなった。即ち江戸時代なりの用途に叶う工芸品ではあるが、日本刀として尊重すべき精神と美質の真価を喪失したのである。

幕末に、この弊風に気付いて復古刀なるものも試みられたが、結局その質は新刀初期のものにもはるかに劣るもので、近代文明に逆行して、三百年来の下向線をそのまま継続して明治に伝え、現今に至っておるのである。よって新刀、新々刀には日本刀としての優越性が乏しく、禅的芸術としての要素もまたきわめて稀薄である。

二　日本刀の禅的鑑賞

日本刀はその用途に必要な条件を備えた鉄質そのものが美観に直結している、というところに一般工芸品と異なる特色がある。ことに鉄は冶金学上にも「霊的」といわれるほど不思議な金属であって、精錬の方法とその工程によって質が変化し、その変化するところきわめて幽妙である。つまり、鍛造する刀匠の人格の高さにその鉄質の性能が向上するのであって、そこに本質の性能即美観という原則が確立する。従って、神品といわれるような古名刀は、実にその全身が美のかたまりである。

古名刀の造られた時代は、山の砂鉄から製鋼、鍛錬、造形、焼入、研磨までの全工程がすべて刀匠の一貫作業であって、刀匠の情操がそのまま純粋に鉄質にはたらき、焼刃にはたらき、造形にはたらいている。だからこれを鑑賞することは、刀についてその刀匠の人格境涯を見るということである。日本刀の真の鑑賞は即ち禅的鑑賞でなければならぬのである。それはちょうど禅家が古則公案を点検して、その話頭の主（祖師）の肚裡を見るのと同様であって、

このことは、日本刀が禅的芸術であるということの証拠ともいえようと思う。

禅林の墨跡や禅画の鑑賞も、それについてはたらく作者の心を見るというところが、古則公案に参ずるのと同様である。禅家の墨跡や絵画は即ち作者の無言の説法であるところに、崇高な価値があるのだと思う。日本刀は武士道の精華であって、武士道の精神を具象的に見せてくれるところに真価があり、かつ、そこに真美を感得する三昧の境地（道玄味）がある。

名刀匠は美を求めて作刀したのではない。武門の要求にかなう性能の高い利刀を造るために、真に優れた鉄質を造るべく製鋼、鍛錬に精進し、またその心で造形にも焼刃入れにも精進した。その結果、求めずして真の美が生まれた。日本刀として理想的な、性能の優れた鉄質が即ち美観の源泉である。

名刀たる資格にどうしても必要な条件として清純美がある。刀匠の精進の目的は、いかにして性能の優れた鉄質に鍛え上げるかということであって、そのためには、身心を打ちこんで気合のこもった仕事をしなければならぬ。製鋼（砂鉄の吹おろし）はもちろん、その鍛錬にも加熱に過不及は絶対に許されぬからであり、また、槌の一打一打に適切な力の入れ加減がむずかしい。かくして刀匠は鉄と一心同体の境地に入り、かつそれを相続して、はじめて理想の地鉄が成就される。即ち鉄の性能に向って心身一如の修行を積むわけである。この精進によって、鉄は不純物を去って合理的な純度（冶金学上の用語と必ずしも一致しない）の高い優質となり、その質と作者の心と同じく清純である。これを見れば鉄色が青く澄んで、地刃のさえ味が清浄であり、活き活きした生気を感ずる。これを清純美という。

日本刀においては、鉄質の性能とは焼入れの「感度」のことで、性能の優れた鋼質ほど焼刃入れによって活潑な化学的変化を起す。刀には沸と匂が大切な見どころだが、沸も匂もこの焼刃入れによって変化した（焼入組織の）状態であって、刃部は完全な焼入組織となって硬度高く、地部は半焼刃の状態で硬度はやや低いが、そのかわり粘り気が強い。刃部も硬度が高いだけでなく、粘り気を失わぬ強靱性が不可欠の条件である。この地と刃の硬さと粘り気の調

和が日本刀の威力となるのであって、いろいろ専門的な条件はあるが、原則として、焼刃入れによって起る質の変化が活潑幽妙であるほど優秀な刀であり、優れた美観を示すのである。この化学的変化の状態を、鑑賞上刀の「はたらき」といい、沸・匂の状態によってそのはたらきを観察するわけである。

また、鍛錬ということは、鋼を加熱しては折返す作業をくりかえして、質的に鋼の感度をよくすると同時に、幾重にも層をつくって物理的に折れ曲りを妨ぐ組織にすることである。従って日本刀は、鍛錬による層や鉄繊維の組織（鍛え肌）と、焼刃入れで変化した地鉄そのものの美質（沸と匂）の組織とが重なっているのであって、その関係を観察して、実質の強弱や組成の精粗を知ることができる。結局、鍛錬の優れたものがはたらきの優れた刀になるということが確認されるのである。

そのはたらきの優秀なものは、清純な質に洗練味を感じ、生気を含んで光沢に潤いがあり、さらに擢んでた精妙なはたらきを示すものは、擢巧（てきこう）の美と申して、人心を強く引きつけずにおかぬ力がある。このような洗練・擢巧の美を兼ねそなえたものは、鉄色清澄にして濁りがなく、鍛え肌はととのい、作者の心がすでに鉄の性質を会得していて、仕事に迷いがないから、そこで作品に明朗の美がともなう。無心の鉄質からかような美観を生ぜしめた刀匠は、実に鉄を生かす境地を得た達人といわねばならぬ。かように物を生かす道は、即ち禅にも武士道の極意にも通ずる要諦だと思うのである。

平安・鎌倉の至極の名刀は、右のような美観を具有する上に、さらに幽邃な深玄味を感ぜしめるもので、そのはたらきは実に絶妙であって、達道の人の心境と同じく頭の下る尊厳美に到達している。鉄質は無限のはたらきを内蔵して、その光沢は深厚であり、また、その美質をもって整えられた刀姿は、洗練された調和美がさらに質によって生かされたすばらしい造形美を示し、その質の尊厳美を、その高さながらに形姿上にも具象している。実に偉大な芸術品と思う。

右のような古名刀の本質美を、なおよく観察すると、深玄な鉄色の底にさらに一種温潤なる光沢を感じ、心の温たまる思いがある。いわゆる温情味であって、尊厳幽妙な最高美の源泉は実にこの温情味にあると思う。即ちこの温情味が古名刀の真価を確信させる崇高美であって、我が国伝承の真の武士道とはこのようなものであろうと切実に感銘するのである。仏法でいうなら即ち無縁の大悲であり、これなくして世に道義の興りようはあるまい。

現代の日本刀の鑑賞は、日本人が日本刀の本質美を見失った江戸時代の、しかも職業鑑定家の低俗な説をそのまま踏襲して、さらにその鑑識をも下まわっておるというあわれな状態であって、これでは日本刀も武士道も死物同然といわねばならぬ。実は、武士道も禅も古名刀の本質美の中にすべてその極意が含蔵されておるということを、識者に是非認識してもらわねばならぬ。そのためには織豊以前の武家目利（めきき）に立還って、日本刀の禅的鑑賞を進めることがどうしても必要である。そうすれば、世上流布の数百年来の俗説を打破すると同時に、その鑑賞精進によって見性悟道の時節あることも必然であり、古名刀の一振り一振りは、そのまま参禅の古則公案として現代に活かされるわけであって、我が国民族文化の粋としての日本刀の真価もそこに確認されねばならぬ。日本刀鑑賞の道玄は絶対に観照般若でなければならぬと思うのである。

三　鐔・小道具の禅味

日本刀の外装に附属する工芸品を小道具と呼ぶ習慣があって、この場合鐔（つば）も当然含まれるが、なかには鐔専門の作者も、鐔以外の小道具（小柄（こづか）、笄（こうがい）、目貫（めぬき）、縁頭（ふちかしら）等）の専門家もあった。鐔や小道具の価値は、要するに日本刀の用途に調和することが第一条件である。日本刀の用途には、戦場において武士道を行ずるためのみでなく、常時武士道の修練に心の鏡となる真美を具有することが大切な条件であって、この威力と美観とが両立し一致することはすでに前

節で述べたが、このような実用と美観の微妙な関係は鐔・小道具にも矛盾なくあてはまるのである。
なおこの両面のうち後者の方が、あるいはより大きな役割を果す場合もあることは、その性質上当然であろう。しかしその場合でも、日本刀の真美と調和しない美巧は意味がないし、日本刀の精神にそった崇高美が理想でなければならぬし、またその見地に立って鑑賞さるべき芸術品でなければならぬ。
右の条件に叶うものとして、古くは平安・鎌倉の太刀金具があるが現存品は少ない。また、鎌倉末期・吉野朝の時代と思われるもので、甲冑師の造った鐔に古色ゆかしく禅味を感ずるものがあるが、これも現存品は多くない。かようなわけで、鐔・小道具として一般鑑賞の対象となるものとしては室町期に入ってからの作品が多いのである。
江戸時代には鐔・小道具の製作が空前ともいうべき盛況を呈した。盛んにはなったが、新刀と同様に、その多くは本来の使命からははなはだしく逸脱し、時代の風潮を反映して、趣向もだんだん華美な町人好みのものとなり、それらは美巧の形式面では進歩もあるが、その内容の精神は程度が低く、ただ目視の美を追う幼稚繊細な写実的傾向の作風と相なったのである。例外としては、江戸時代の刀匠より、これら金工のなかに優秀なものが少数ながらあるのであるが、大勢としては結局、新刀の程度と異ならぬ美術工芸品としての装剣具に堕してしまった。
以下室町以来の鐔・小道具中、著名なもののみについて、禅的見地からほぼ時代順に記述することにする。

後藤祐乗とその子孫

室町時代には日本刀の外装が太刀から打刀(うちがたな)の式に変革し、鐔の武器としての用途が少々重要性を増した関係もあって、盛んに鉄鐔が造られ、それらの技術家の中には武門の教養の高い人達もあって、造法が非常な進展をしている。なかでも美濃の関七流刀匠の勃興にともなって、この地から武士道と禅味を兼ねた逸品が生まれたのであるが、一方鉄以外の作としては、美濃彫と称する雅味のある彫金技術が発達し、そのなかから有名な後藤祐乗が出たということ

になっている。

祐乗は室町中期の人で、京に出て武門のかたわら目貫・笄等を作った。子孫代々その技を伝え、幕末まで斯道の権威ある家系として続いたのであって、元祖の祐乗は古今第一の巨匠と称され、二代宗乗・三代乗真までを「上三代」と尊称される。

祐乗の作品としては加賀の前田家に集蔵されたものが有名だが、その中の「濡れ烏」と呼ばれる笄は小道具類中抜群の優作で、禅的境地のきわめて高い神品であり、当時の武士の情操が最も高く表現されたものである。また、細川家所蔵の乗真作猿公捕月の目貫・笄は、非凡な技倆を示すと同時に、その躍動感と幽玄味は確かに禅から得た境地の発露と鑑される妙品である。四代光乗、五代徳乗も各々これに準ずる優作が実存し、古武士の心に調和する妙趣があるが、以後は一代ごとに写意の幽妙味が乏しくなり、しだいに町彫と称する写実派のいわゆる絵風彫刻に接近する。

尾張透しと信家

室町初期から美濃彫と並行して鉄の透し鐔が発達し、京透し、尾張透しというように斯界では区別されるが、室町期のいわゆる尾張透しなるものは、実は関七流刀匠と深い関係があるものと思われ、作風は京透しと同様だが、鉄質の精良な点と図様の禅的趣向とが京透しよりはるかに勝るものがあって、祐乗の心技とも伯仲するほどの崇高美を示す。この末流が後に尾張に移住して、現今通称される尾張透しの作風（金山鐔等を含む）を残したものと察せられるのである。

この時代の甲冑師鐔には、末期に明珍家の信家という者があって、有名な信家鐔の作者といわれ、師弟二人の実在がほぼ確実と思われる。信家の作風は古甲冑師より厚手となり、質実剛健な武門の風格を伝え、その鉄質は精良であり、その図様は気宇雄大な武将の心に和して、禅の悟境を感ぜしめる深玄微妙な雅趣がある。この子弟が江戸初期に

かなり多くの同銘の作品を残しているが、趣向も鉄質もしだいに劣る。

金家と埋忠

山城の鐔としては前述の京透しと並んで正阿弥一派があり、その門葉は全国に分布して江戸時代まで栄えているが、特に高い境地を示す作品はないのであって、この地の名鐔としては金家と埋忠明寿が最も名声高く、子弟もそれぞれ後代まで賑わっている。

金家の時代については種々議論もあるが、初代は雪舟の下絵という伝説もあって、雪舟の画趣を鉄鐔に表現したような、一種の彫法を創始し、達磨等の人物や楼閣山水などの図をあつかい、禅的な幽玄な境地を現出したところに特色がある。ただし、その鉄質は古尾張透しや信家に及ばず、その趣向は世俗を避けて塵外に逍遙する雅境・仙境を鐔に実現しようとして、いまだ客観的な立場を離れきらぬ仕事であって、武士道も禅も、その堂奥までは未到の感がある。

埋忠明寿は慶長から寛永の間の人で、刀匠として、また彫金家として最も名高く、その彫法と象眼の巧技は古今に冠たるものであるが、その境涯を評すなら、いまだ禅門に入らぬ世法の極地ともいうべきもので、桃山美術の一方の代表者には相違ないが、光悦・宗達等と異曲同調の作位かと思う。かえって、明寿の先代といわれる光忠の作には、この境地を踏み超えて金家にも勝るほどの堂々たる作品がある。無銘ながら光忠作と鑑されるものに、素銅(すあか)の凹凸地に赤銅(しゃくどう)と銀をもって蕪の図を象眼した優作があり、その手法は全く禅画に類し、天地一杯の大蕪を大胆不敵に表現したところに抜群の力量感がある。あるいは禅的境涯を得た作者かと思われるが、その人となりについて詳しくは伝わっていない。

宗珉その他

江戸時代の彫金家としては後藤家一門が斯界の大黒柱の観を呈しているが、その門から横谷宗珉なる名手が出て、絵風彫刻といわれる新風を創始し、片切彫(かたきりぼり)にも妙技を発揮している。また、利寿・乗意・安親等があって奈良三作と称され、幕末には後藤一乗、明治には加納夏雄というような名人も出たが、前記の通り、美術工芸としての好技を見るのみの作風で、武士道とも禅ともほとんど縁のないものとなったのである。

宗珉は江戸時代随一の名人といわれ、祐乗と並称される人であるが、禅的境涯としては、祐乗に比較すると門前の小僧というも過言でない。しかるに、これが空前の大宗匠とまで称讃された理由を考えるなら、結局のところ、江戸時代における武門の鑑賞眼の低迷に由来する世評の表れといわねばならぬ。

肥後金工

江戸時代金工の趨勢は大略右のような状況だが、ただ肥後の細川藩にのみ、特異な存在として抜群の金工群があった。しかしその作品は藩外に出されなかったために、明治になってから初めて真価が広く認められるようになった。その金工の主軸は林又七重治という人であって、祐乗と同じように武門の出身であり、加藤清正に従って尾張から移住したという。この子弟が代々続き、また、近江源氏の出といわれる平田彦三が雅致のある非凡な技法を伝え、門下に西垣勘四郎、清水甚五という両巨匠を打出している。勘四郎は芦分舟(あしわけぶね)の透鐔に雪舟の画境にも劣らぬ妙趣を示し、甚五は鷲の鐔に禅定三昧の大力量を堂々と表現している。

剣聖宮本武蔵も、その晩年はこの地にあって鐔・小道具を自ら作り、なまこ透しと称する格外の名鐔等、若干の逸品を残している。その作風から見て、武蔵と右諸金工と深い関係のあったことが確実と思われる。また、三角春信という特殊な名工もあり、細川三斎公自作の鐔も実存し、肥後金工の抜群の特異性とその芸術的高さが推察される。

又七は初め鉄砲鍛冶として名高く、その技法を鐔に応用して精巧無比の象眼を得意とし、後に地鉄の鍛法に大悟するところがあって、精妙な鉄質の透し鐔をもっぱら作ったのであって、その心技は禅そのものであり、武士道の極意を鐔に託して生涯を自適した高士といってもよかろうと思う。鍛法大成後の作品は、達人の情操の綿密高雅なはたらきをそっくり含有する精巧な鏨透(たがねすか)しの線と面に、その鉄質が生きているために一層気韻生動の妙趣を添えておるのであって、最晩年の作と思われる梅・松等の鐔はまさに武門最高の芸術品である。ただし、この真価を見抜くためには、禅的観照に精進して武人必死の風流を解し、鑑賞眼を高く向上させる以外に道はない。また、その道を明示してくれる芸術品であるというところに、日本刀と同じく尊重さるべき真の意味があるのだと思う。

禅と茶と花

西堀一三

一

茶祖と、紹鷗や利休に仰がれた珠光は、最初は、南都称名寺の僧で、京に出て能阿弥に花を学び、さらに一休に接近したのが伝えられている。その当時は、茶と花の道は別れていたのではなくて、同じ人が同時に修めたのであった。紹鷗も利休も同じである。共通しているものがあるからで、それを一字でいえば「禅」である。

問題は、茶や花の道が、それぞれにどのような実相を見定めたかにあるが、珠光についていえば「一紙目録」として遺されている文の最初に、茶湯者の胸の覚悟を説き、

　上ヲ麁相（ソサウ）ニ下ヲ律義ニ。

といっている「麁相」の感覚が最も大切であった。後の利休も、紹鷗が好んだ「袋棚」について、

　麁相ニシテキレイ。

を明らかにしたのを「紹鷗ノ名言」といっている。この「麁相」の語をのべたのみでは、現代には直接に通じないが、この「麁」の姿を捕えるのが「禅」を通しての物の見方なのであった。世阿弥の婿の金春禅竹も『歌舞髄脳記』に、

麁妙ノ品ヲ弁フベシ。

というと共に、その心を知るのを「人モ通ハヌ興津汐合ノ暁ノ声」であるといっている。禅竹がそれをいうのは、当時東福寺の禅僧であった正徹が、藤を見る感覚として「本ガアラ〳〵トシテ、シカモ妙ナル」と『清巌茶話』にいっているのを感銘しているのであって、藤を見るに「麁妙」をいうのと、茶の方に「麁相」をいうのとは所詮共通している。

この「麁」が何の事であるかを金春禅竹が説明している文を見ると、根本に静かな所があって「ワザトアレタル」がこの文字の意味に当るとし、同じく「アライ」と読むのではあるが、かの「荒」とは違うといっている。この「麁」をいうのがどこから来るかを尋ねるならば、天台の智者大師の『摩訶止観』はよくこの文字で現わす内容を説いているが、今は『唯識論述記』の語をあげると、

倶生ヲ望ンデ、スベテ名ヅケテ麁トナス、行相猛ナルモ名ヅケテ麁トナス、二執ヲ合セテ本質ノ有無ヲ説クナリ。

とある。これが、茶や花の起る時の問題で、すでに戦乱の世に触れ「二執ヲ合セテ本質ノ有無ヲ説ク」という「麁」は、新しく世に問う問題であった。珠光の「一紙目録」に「上ヲ麁相ニ下ヲ律義ニ」といい「物ノ筈ノ違ハヌヤウニ」というのは、乱離の世相の中に「二執ヲ合セテ本質」が世にあるかどうかを問うと共に、よく「合」を知る「本質」が人間にあることを、茶の好みによって証明しようとしたのであった。「物の筈ノ違ハヌヤウニ」の実際を、たとえば「茶入」とその「蓋」を見る心にもあらわしたのであった。

それを花を生ける心に移すならば「本ガアラ〳〵トシテシカモ妙ナル」と藤を見、「シカモ妙ナル」を生ける花に現わすならば、かの「倶生ヲ望ンデ」の思いが果される。そのためには「本ガアラ〳〵ト」としていることを、一応の「決定智（けつじょうち）」としたのである。禅竹の言葉に帰せば「ワザトアレタル」であって、それが「麁」の文字にこめる静慮（じょうりょ）であり、悟りでもあった。

二

今の「麁」の感覚を続けていうと、後の時代には、これを「雑乱面(ざらゃ)」の語であらわしている。井戸茶碗の底を見るのも、この「雑乱面」を味わうことで、これを花の方でいえば、永正の時代に書かれた豊原統秋(とよはらむねあき)の『体源鈔』に、

花サカヌモノノ色ヅキ。

を知るのを「極メナルベシ」といい、秋になって色づくものを見ていると「腰ノ刀ニ手ウチカケタル」の心があるといっているのに合っている。これが「カイラギ」と呼んで井戸茶碗の底を見るのに当る。「カイラギ」とは、刀を握る所の「ザラザラ」の事で、その姿を大切に見るのは、形が美しいのではなくて、腰の刀に手を打ちかける時を心に思うことなのであった。しかも、枇杷色の肌を味わうのは「本ガアラ〳〵トシテシカモ妙ナル」の思いで藤を見、そのように藤を生けあらわすのと同じことである。

春の花と、秋になって花咲かぬものの色づきを見るのとが違う、と悟り知るのは簡単な事のようであっても、容易な事ではなかった。見る心の静慮があってこそわかることで、秋になって花咲かぬものが色づくのは、これを「キザシ」と見、「発心」の姿と見るのを『体源鈔』にも明らかにしているが、その「発心」を知るのだ、井戸茶碗の底を見る心で、さらにいえば、かの「茶壺」を大切に鑑賞したのは、今の「雑乱面」を味わうのであった。南の国の熱気の下で焼かれた壺の肌が「ザラ〳〵ト」していながら、盛り上る精気をもっているのを「真壺」ともよんだのは、およそ静慮を経てこそ知りうる世界で、それを世に押出すようにし、新しい価値を定めたのは、禅の心を通して、新しく建立すべきものを知ったのである。

ここで「雑乱面」の語を元禄の時代に出版された『和漢道具見知鈔』についてその源を追求すると、この語は、本来は首楞厳経に出ているもので、早くから宮中で講義されているこの経に、この語があるのは、その心得を日本の美

として捕えることになっていた。保元の乱の時の人である藤原教長の『筆法才葉集』には、この「雑乱」の中に「愛敬」があるのを知るのを大切にしている。

ここの所が茶と花の道の根本になる所で、たとえば、信楽の陶器に「石ハゼ」があるのを大切にするのも、実際にこれを用いる時には、石がハゼテいる所に露の雫が溜るのである。それを紹鷗が、

コビルナリ。

の思いで見たのをその弟子池永宗作の茶書に伝えているのは「本ガアラ〱トシテ、シカモ妙ナル」という「妙」を味わうことで「雑乱」と思われる姿が次の何事かに合うのである。その時には、前にのべた「二執ヲ合セテ本質ノ有無ヲ説クナリ」の本質の有無の答えが出ている。「行相猛ナルヲ名ヅケテ麁トナス」というのを「石ハゼ」に当るとして、その「麁」なる行いが「シカモ妙ナル」の姿に自ら合うことになるのを「コビルナリ」の思いで紹鷗は眺めたのであった。

世に「紹鷗信楽」の名で呼ばれるものの好みを明らかにする前に、この紹鷗は、庭の築地に水を打ち、小石のある所に露が溜るのを見、茶さえぬるくならなかったら、一服の茶を一日かかっても呑みたいといった話が伝えられている。別に石の上に坐らなくても、ここに紹鷗の禅があった。その時に、自ら思う内容を「コビ」の語であらわしている事がどこから来たかを思うと、天台の智者大師の『摩訶止観』の内容を説明している『輔行伝』に、

可憐ハ精進ナリ、媚ハ道心ノ如シ、媚ハ好姿ナリ。

の語がある。この時の「媚ハ道心ノ如シ」が、紹鷗が「ワビ」や「サビ」と共に、茶の境涯としている「コビ」の源であろう。普通には「媚ビ諂フ」の語のように「媚」は悪い事と思われもするが、これとは別に、人間の心の奥には「媚ハ道心ノ如シ」と思う世界がある。純粋な親和力を知る思いであり、泥の中に瓶を思う心である。また「雑乱」の中に「愛敬」を知ることで、すぐにはわかりにくい事であっても、静かに思えば、この世にある真実のものを捕え

る事ができる。

三

今いう「コビ」を花の方に移すならば、松や杉の老木が、山風塩風に曝されて「禿木」の姿になり、その時に、他に混じる事のない本来の「性位」をあらわすのを、金春禅竹の『歌舞髄脳記』にいっているのに当るであろう。それをいう時にも、その本有の「性位」について、

コビ闌ケタル。

をいっている。これを道元の『正法眼蔵』にいう言葉に移せば、

枯木ノウチニ龍吟アリ。

となる。「枯木」というのは、枯死している木ではなしに冬枯の状態の事で、この姿であってこそ、内にあるものの「吟」があるとしているのを「コビ闌ケタル」の語であらわしているのは、花を生ける道に、好んで、この「枯木」を用いた理由であった。その内容を、元禄の時代に出版された『筆道秘伝鈔』に「素媚」の語で現わしているのは、前にのべた「媚ハ道心ノ如シ」を、さらに新しく世に送る意味であった。松花堂昭乗の伝を明らかにしているこの書には、茶にも花にも通じることがさらに現わされている。この書にいう「素媚」は「茶屋ノ作リ木」として遊女が生ける立花にも、素樸な心の「媚」があるのを思うのであった。

金春禅竹の言葉に帰すと、山風塩風に曝された後に、特別の性命力をもっているものに限って、本有の「性位」が現われるのを思うているのであるが、その特別のものを取上げて「素」なるものを知り、それを世におくるのは「禅」の心の働きにほかならない。

その「素媚」を、酒をのみ女性を求める場所におき、また、世の人もそれを求めたのは、その場所にある「道心」

であり、また「好姿」であったのであろう。ここで、禅竹が「コビ闌ケタル」といっている「闌」の意味を思うと、『五音三曲集』に、

真実ハ独音曲ナリ、タトエバ杉ノ木ノ如シ、些カ暴立タル形アルカ。

として、この「闌」の内容を説明している。杉の木を見て「真実ハ独音曲ナリ」というのは、草木の性命に直接に触れている言葉として今も我々の胸に響くが、それを思うのを「闌」の文字で現わしているのが何事であるかを思うと、華厳経にある「耆闌」が事の本で「耆」の字は「老耆」の意味であり、『説文』の許慎の注には「耆ノ声」を説明して、

生レテ千歳。

にして知るものをいうとある。この「生レテ千歳」に知るものを含め、禅竹は、松や杉が、山風塩風に曝らされて後に自らあらわす姿を「コビ闌ケタル」といったのであった。

それが、元禄の時代に「素媚」の語を用いて、老木の心を思い知ったのに通じているのであった。人間の心の底にあるものは、五識を離れた知である。禅宗の坊さんが、円い輪のようなものを掛物にかいているのは、意識を離れた所にある人間を捕えているのであり、それと今いう「素媚」とは同じものである。「生レテ千歳」にして知りうるものこそ、かの錫杖についている九条の鐶のたてる音であろう。

四

東山に陰棲した義政の生活から生れてきた大切な事を花の立場からいえば、かの「松竹梅」の花形を作り出したことである。銀閣寺を本所とする「真古流」の伝書によると、義政の「御花語」として、

久ノ都合ニヨリ相睦ノ法ヲウクベシ。

の心で「松竹梅」の花形を作り出したとある。この時に「久」の字を「サビ」とよんでいるのは、茶の精神としてこ

の語をいうのに当っているので、特に注意されるが、その用例は「熱田講式」（『史籍集覧』）にも出ているので、この読み方は世に通用していたのであった。「熱田講式」に「久（サビ）」といっているのは「初心行者」のことで、それと「久」の語を合せると、茶にいう「サビ」が何のことであるかも自然にわかってくる。紹鷗が弟子に与えた文に、

淋シキハ然ルベシ、コレ道ニ叶エリ。

というのがあり、特に淋しいことを好む特別の趣味のように思われないこともないが、淋しく思う心の中に「道」があるというのは、かの「媚ハ道心ナリ」の意であると共に、久遠なものを知ることであった。「生レテ千歳」とも思う事にまでその心が及ぶことで、これは「久（サビ）ノ都合ニヨリ相睦ノ法ヲウクベシ」の意で、義政が「松竹梅」の姿を思うたと伝えているのと同じことである。「久」の字を「サビ」とよみ、これを「初心行者」の心に合うという事実があるのみで「久」の語感を確かめることができる。

ここで「松竹梅」の古典的花形と「サビ」とがどうして結びつくかを説明すると、松と梅とは、互いに位を下げないものとされていた。南北朝のことを伝える書に『梅松論』があるように、本来は一つにならないものと考えられていたのであって、これを一瓶に生けるようにするのには、それとしての道理がなければならないのであった。それを悟り知って、世に伝え遺したのは、要は花の道の技法であるよりも、戦乱の世の経験によって遺された一つの文化的遺産なのであった。互いに位を下げないものをどのようにして一瓶に生けうるようにしたかの道理が、今いう「久ノ都合」で、心に「寂」を知るものが「初心」に帰り、久遠なるものを思う時に「都（スベ）テ合フ」の世界を知ることが出来る。この時の「初心」は、道元の『正法眼蔵』に、

生児ノ道理。

として「並化」をいっているのを思うのがいちばん解り易い。つまり、児が生れた時に思う、親子の心に帰ることである。その時の「並化」とは『唯識論述記』に、

並ハコレ有ト計ス、用アリトイフ。

と説明している意味で「生児ノ道理」に帰る「並化」が「松竹梅」を一瓶に生ける理なのであった。それを証明しているのは『池坊立華秘伝集』に「生レヲ遣フ」という文に「梅ハスグナルコソイミヂケレ」といっている文である。この「直グナルコソ」を生かし、「生児ノ道理」を明らかにする時には、松も梅も、それぞれに「初心行者」の姿に帰すことができる。それが「久ノ都合」で、いう所の「サビ」は、淋しい心をのみ思うのではなく、その心を通じて「初心行者」となり、他との「都合」を知ることであった。

この「初心」とは、沢庵の『不動智神妙録』に説いているように「不動智」のことである。

五

茶の方でいう「サビ」を思うと、「サビタルハヨシ」との片桐石州の語があり、また「サビ色ハツヨシ」ともいっている。この場合には「錆」の文字をあてることにもなっている。小堀遠州の好みについていわれる「キレイサビ」もあるが、古田織部は、かの「赤絵」の中にもそれがあると説く人であった。

この場合の「サビ」は、陰陽の中の「陰」を見る心で「陰ヲ陰トスルハ強シ」と、志野の家の「黒棚飾」の書にあるのを思うと、この「サビ」をいう「止観」がわかる。「禅」の心による静慮を通し、心を止めて、すでに「観」を定めているのが「サビ」で、前にのべた「久」を知る「初心行者」と事の本質は変っていないが、茶の場合は、今の「止観」によるいろいろの世界を自ら定めている。「自ラ世界ヲ決シ、ソノ世界ニ入ル」との『輔行伝』の言葉のように、自ら入り得た世界の跡がいろいろの道具として遺っているために、今もその実際をよく知ることができる。

かの「サビ色ハツヨシ」というのも、所詮は「陰ヲ陰トスル」心で、それを「ツヨシ」というのが何の事であるかが問題で、正しくは「吉」の字を「ツヨシ」とよむ意味である。弘法大師の『性霊集』を解説している『性霊集便

蒙」には、かの「具足」の語の梵語としての本意を説明して「吉祥成就」であるとし、真言としての密意は、

作仏ニアラズ。

であるとしているが、この「具足」の内容が、東山に陰棲していた義政のもっとも大きい問題なのであった。『座敷飾』の正式の格を定めた「三具足」の好みは、今の「作仏ニアラズ」の意味で、人間が物を造る能力をもっていることを定めようとしたのである。この時には「陰ヲ陰トスルハツヨシ」の心がよく含められていた。亀の背中に鶴をのせているのも、亀は水中に居るものであっても、陸に上ることができるので「陰極ニアラズ」の意味であり、空を飛ぶ鶴を背に乗せているのは、空飛ぶ時を心に思うていたのであった。この「陰極ニアラズ」の所に心を据えて、人間が物を造る能力をもっていることを反省し、「作仏ニアラズ」の語のように、この実際を工夫することが、かの「道具」の名で呼び、また「名物」といわれるものを作り出したのであった。「サビ道具」ともいわれ、「名物」として後の世に大切にされているものをよく生み出したのは、

名トハ自性ヲ詮ズ。

と世親の『唯識論』にのべている語によってその意味がわかる。本来は「陰極ニアラズ」の場所に自らを置いて自性を詮じたのであった。それが、他の人にも通じる時に「名ヲ発ス」といわれることになる。そのようになるまでの自心の工夫が、かの「数寄」または「数奇」なのであった。この語のいう内容には歴史的な次第があるが、室町の時代についていうと、自ら好む所に徹底し、

数寄ハ自他外心アルベカラズ。

と今川了俊の『落書露顕』にいう世界に入り、その結果が同類の人に会うて「有難イ」と思う感謝の心となることであった。この「有難イ」の理は『円覚経略鈔』に出ている。本来は世に稀なることをいうこの語を、感謝を現わす語としたのが室町の時代で、そのようになるには、よく孤独を守り、自心の底を見つめ、争いのない世界に入り、求め

ずして来るものに感謝するようになるまでの念々の歩みをしてきたのであった。そのようにして自性を詮じた結果が、他に通じて、その「名」をいわれるようになるまでの歩みを思うと、人間の自覚の歴史の中の重要なものが「道具」の名で世に保存されたのがわかる。この「道具」は、本来は仏教の言葉で、弘法大師の『請来録』にもこの字は出ている。法はあっても、自ら語るものでないので、形に現われたものを「道具」といったのであるが、それは、人間が物を造る能力をもっていることに取組んでいるのであり、造られた結果ではなく、その能力を定める「決定智」が大切であると、唐の法宝の『倶舎論疏』には説明している。

茶にも花にもこの「道具」の語を用いていると共に、それぞれに「名」をつける。茶の方では特に「名物」と呼んでいるが、それを後の人が味わうのは、内にこめている「決定智」を鐘の響きのように聞くことである。陰を陰とする生活によく堪えたことはいろいろあっても、よく他に通じる世界に入ったのが「名物」といわれているもので、そのようになった事情の中には「有難イ」の語が感謝の意となった次第が籠っているのであった。「サビ」を「ツヨイ」というのは、人間の奥にある最も深いものと結びつくことである。そうなる実際を思い定めている種々の「名物」がもっているそれぞれの「止観」は、これを言葉に飜訳する人があるのが好ましい。

前にのべた「久ノ都合」と「名物」の内容は同じである。また「七つ道具」を花の道には定めている。

六

「サビ」と同時にいう「ワビ」は、文字を当てれば「侘」であるが、その内容はわかったようでなかなかわかりにくい。紹鷗が利休にあてた「侘の文」は、その内容を決めているもので、

正真に慎しみ深く奢らぬさまを侘という。

とあり、かの天照大神の事を思うているのであるが、これは、茶の精神としてのみいうのではなくて、藤原惺窩の

『千代もと草』にも、紹鷗と同じように、天照大神の御徳をのべているので、武士の政治と、将軍の生活に対する批判であったのがわかる。「侘」の文字に則して事を思うたのではなくて、仮りにこの文字をあてたのをその文にはいっているが、この「侘」の文字をあてたのにも実は根拠があるのであった。天台の智者大師の『摩訶止観』を、唐の湛然が解説している『輔行伝』によると、

通教ヲ明ラカニシテ、中ニ、侘ノ意ヲ破ス。

とあり、さらにこの「侘」を「一途ノ道」であるというと共に、「古人ノ達セザル、是ノ故ニ遍執ス」とある。「是ノ故ニ」というのは、龍樹の『大智度論』に、

地ノ中ノ聖相ハ是ノ義ナリ。

といっている意味で、この「侘」の文字で現わす内容はすでに東洋の文化の中に考えられていた。その内容を知って「侘」の文字をあてたと見るのが適当である。紹鷗の遺文を見ても、当時、堺に居た能阿弥の弟子の空海に相談してこの語を用いるのを決めたとあるので、この語を当てるには思慮が尽くされていたのがわかる。前にあげた文に「通教ヲ明ラカニシテ」とあるのは、互いの間に通じるものが何であるかを知ることで、すでにのべた「数寄」の心のように、わが好む所に徹底して、同類の人に会い、世に有ることが稀であると思うたことが、よくぞ有り得たと思う感謝の心となるのが「侘」である。その次第によっても、一応「侘」の意はわかるが、そのようになるについて「古人ノ達セザル、是ノ故ニ遍執ス」という「一途ノ道」が「侘」であるというのは、紹鷗が空海と相談してこの語を用いるのを決めた時にも、その心にあったのではなかろうか。また「是ノ故ニ」とあるのが、天台の智者大師が祖として敬した龍樹の書に「地ノ中ノ聖相」をいうと説明しているのが大切で、紹鷗の思う所も、この「地ノ中ノ聖相」に外ならないのであった。それは、天照大神が、黒米を供えられて満足されているのをいうに当っている。また「正直ニ慎シミ深ク奢ラヌサマ」をいうのも、この「地ノ中ノ聖相」のことである。

義満の時以来の武士の将軍の行いに対して、別に「地ノ中ノ聖相」を思い、「一途」な心を寄せ、自ら他の人にも通じることであるのを思い、未だ古人の達し得なかったことであるので「是ノ故ニ遍執ス」の心を自ら決めることが、いわゆる「侘」なのであった。

現代では、文字の上のみを見て、侘しいことを自ら好む逃避的な心のように思われ、それを日本的なものと誤って解釈していることもあるが、今の筋道によると「地ノ中ノ聖相」を思う逞しい情念なのであった。『輔行伝』にあるこの言葉のみでなく、元の時代に周伯琦が作った『六書正譌』にも、同じく「侘」の説明があり、この時には、他を荷う「大獣」の心であるといっている。

七

この「侘」が、花の方ではどのようになっていたかを思うと、「一葉」の名でかの面の広い「葉蘭」を用い、逞しい精魂をあらわす行いとなっていた。この「一葉」の語は、龍樹の書に、火の中に草を負って入り「一葉ヲモ焼カザラン」といっているのが本で、その精魂を、かの「葉蘭」によって生けあらわし、これを「一葉」の面影としたのであった。この時には「侘」の文字によって感じる侘しさはすでになくなっている。地にあるものの志が逞しく現わされると共に、却って「ニギヤカ」に思う世界を自ら決定したのであった。

永正の時代に書かれた豊原統秋の『体源鈔』には「音律ノ源」を説く文に、

ニギ〱トシテ侘シキコトナク、心ヨロコバシキ風情。

をいっているが、この時にいう「ニギ〱ト」を、「葉蘭」を生ける花に現わしたのである。よく「侘」の心に堪え、かの「大黙」の心で、他を荷うを思うていたことが、世の劫火の中に「一葉ヲモ焼カザラン」の心で、大きく広い葉を生けた理由なのであった。その時には、花の道自らも「随分ニギヤカ」の言葉を用い、その張り切った姿によって、

かの「侘」の心を離れるのをいっている。

永正の時代に豊原統秋がかいた書に「ニギ〱トシテ侘シキコトナク」といっているのは、人の心の源にあるものを自ら尋ねている言葉で、それを世を隔てて後に、江戸の政治に入って後に花の道は具体的に明らかにしたのであった。

しかし、この花の道にも、自ら「侘」を思うている言葉はある。かの「オモト」を「老母草」の異名で呼び、

低ク侘シゲナル花器ヨシ。

の姿で扱うのを池坊の『七種伝』にいっているのはそれで、最も強い精魂をもっているものを「低ク侘シゲ」に扱うのをよいというのは、前にのべた「侘」の心にまた帰っているのである。最も強い精魂をもっているものを侘しげにするのは、世にある逞しい根性とは、また「一途ノ道」とは、この「侘」の姿となるのを、さらに味わったものであった。

この時には「オモト」を「万年青」の名で呼ぶよりも、これを「老母草」と見る感覚なのであった。そのように見るのは、赤い実が真中から出ずに、他から「セリノケ」られているようになっているからである。世にある「老母」はその思いで生活をしているものである。殊に現代は、お嫁にゆくにも「ババヌキ」を条件とするようになっているが、その事情の中にある「老母」の侘しげな姿に「オモト」を生けるのを「ヨシ」といっているのは、かの「老母」に見る「一途」の心を、人生の哀愁を知る心から、却って認めている意味なのであった。自己中心的に事を思えば「ババヌキ」が好ましいであろう。しかし、その吾も、やがては「老母」になりゆく身である。それを含んで思えば、最初にいったように「生レテ千歳」とも思う人間の心があるのを知り、始りのなき所から来て、終りなき所に去ってゆく無限なるものを心におき、世の「老母」にある「一途」な心を含んで生活する広い心もある。他から「セリノケ」られているように見える赤い実であっても、それとしてもっている「地ノ中ノ聖相」は、世の「老母」の中にはある。その考えは時代に合わないとしても、それはそれとして「低ク侘シゲナル花器ヨシ」として「老母草」の名で呼ぶも

のを部屋に生けておく心得を特別の「伝」としたのであった。

八

侘しげにも思われる赤い実を「ヨシ」と思うて生けるのは、かの「楽焼」の黒い茶碗を、手にのせて、内から伝ってくる温かさを思い、また、茶の「イキ」を聞くのと同じ心なのであった。利休の好んだ「楽焼」は、唐物の道具とは違って、日本の人間が好んで作り出したもので、世が移り、時が変っても、人の心の底にある永遠のもののように思われる。その姿を一言にしていえば「老」であろうか。しかし、これを「楽」の名で呼んだのにはわけがあって、東洋の文化の中に「楽説」として説かれているものがあったのである。龍樹の『大智度論』に「天ノ甘露味ノ微細」を「楽ンデ説ク」といっているのがそれである。天正の時代に天台の学僧定珍が作った『妙経科註私』にも、この「楽説」を更に明らかにしているのは、世に「楽焼」とよんでいるものには、それを生む思想的根拠があったのである。普通には「聚楽」の意と結んで「楽」の字の金印をうけたのを事の源にしているが、その「楽」の字がもっている本来の意味を知らなければ、利休が好んだ真の意味は解らない。唐の時代に法宝が作った『倶舎論疏』にも、この「楽」の説明はあるが、この場合には、過去の苦しみはすでに去って「未来イマダ来ラズ」と思う時に、自らを慰める心が「楽」であるといっている。それと、かの黒い茶碗の「カセグスリ」を思うと事がよくわかる。特別の工夫をして、色がカセタ黒さを味わうようにしたのは、過去の苦しみがすでに去ったと思う心に合っている。陰を陰とする心のツヨサはあっても、その苦しみがすでに去り「未来イマダ来ラズ」と思うのが、利休が、黒い楽焼の茶碗を作り出した時であった。その時の静慮から生み出されたのがいわゆる「楽焼」で、その姿にこめているものは、龍樹の「楽説」にいうように「天ノ甘露味ノ微細」である。わが身の事を語ろうとするのではなくて、この天地の中に味わうべきものがある事の「微細」を、世の人と共に楽しむことで、この時の「微」とは「説文」の許慎の注に説明して

いるように、

非ナシ。

と思う所が、人間のあらゆる行いの底にあるのをいうのであった。『唯識論述記』には、

極微等ハ和合ノ色、光影ニ至ル、眼ヲモツテ壁ノ等ヲミル、此ノ辺ヲ触スルヲミル——麁ニ従ツテ細ニ至ル、展転シテ推ス、故ニ即チ是、他人及己身ニオイテ本質トナス。

と、微と細を説明している。天の甘露味とは、自他に通じる本質を知ることである。今の文に「展転シテ推ス」とあるのは「楽説」をいう定珍の書に「苦」の文字を「ネンゴロ」とよんでいることに通じている。茶の書を見ても、今の「楽焼」には、この「ネンゴロ」の心が籠っていると説明しているのであるが、これが「天ノ甘露味ノ微細」を実際にあらわしている姿で、過去の苦しみはすでに去り、未来はまだ来ないと思って自らを慰める心の中に、過去の苦しみの因であったものを知り「陰」の心を「親」に替え、この「ネンゴロ」の姿にしているのが、人間の内にある絶後の止観であり、また「天ノ甘露味」を楽しんで説いている姿なのであった。

人間はいろいろの思いをもって世に生きているが、その心の奥にあるものを追求し、この「微」を知るところには、何の非もないと思うところがある。口論をしていても、煙草の火を借してくれるであろう。そこのところにまで心を及ぼすならば「展転シテ推ス」といっている世界をよく捕えることができ、この立場から、わがする事ではなく、天の甘露味を説く思いが湧いてくる。

九

利休の好みに「楽焼」があるのと同じように、花の方でも「楽ノ花」と呼んで、青い竹の肌を直接に見るようにしていた。古専好の伝を明らかにすると奥書にのべている『真揃之口伝』(陽明文庫)にはそれを伝えているが、この

「楽ノ花」と、茶の「楽焼」を共に思うと、近世の時代に入る初めの頃にあった真実の心がよくわかる。

青竹の肌を見るのは、東洋の感覚の大切な伝統で、まだ母の胎中にあった頃に、この世を思った色なのであった。これが「赤児」を「ミドリ児」ともいう理由である。この思いで、青い竹の肌を直接に見るのを「楽ノ花」と呼んだのは、この世に生れてきた性命の本来の意を思うことで、やはり、天の甘露味を楽しんで味わうことであった。

この「楽ノ花」としては、青い竹の肌が求めているものが何であるかを思い、その心に会うと思う姿を、実際の花に思い定めたのであった。その内容を一言でいえば「強ク結バレル」ことである。かの竹取の姫も、世の男に求めることを思っていた。これと同じように「強ク結バレル」実際を、どのようにすれば果すことができるかを窮明しようとしたのである。これが、花を生ける道の特別な志で、かの「天ノ甘露味ノ微細」のあるところを実験的に知ろうとしたのはいろいろな結果を引出している。

竹の肌には、何の花を近寄せても合うものではない。ことに、竹の皮がむけた瞬間を思い、その心に合うように花を生けて見よといわれても、それは容易に果すことができない。「静慮」と「止観」がなければ、よく他の人に通じるものは作ることができないのである。それをよく果した結果は、いくつかの作例として遺されている。それは、花の方の「名物」にも当るであろう。物は消えて仕舞っているが、いくつかの「名作」は遺されている。その内の一つは、鶏頭を「後囲（うらかこい）」にすることであった。

この鶏頭をどのように見るかは、豊原統秋の『体源鈔』に、唐の太宗が、

タダヒトリノ心感ヲナス。

と見たのを伝えているのが最も大切で、かの異様な姿をしているものを「タダヒトリ」の心を現すと見たのは、前にいうように自心に徹底した姿がこの面影となると見たのであるが、その鶏頭を青い竹の後から囲うて、よく結ばれている心が感じられるとしたのは、後水尾天皇を中心として禁裏の人々が好んで花を生けた時の大切な発見なのであった。

竹の肌を直接に見て、求めているものを知るのみでなく、今の「楽説」を心に置いていたことは、眼に美しい花を瓶にさすよりも野山水辺にある草木に触れ、真に「自然」を知る行いとなっている。これは、天の甘露味の微細を楽しんで説くことであり、天地の中にある道理を道とすることであった。花の道に「自然」というのは「自然法爾」の語のように、この天地の中にある「法」を知ることで、「自然法爾」の「爾」の字は、実は、雨に濡れている木の肌を見ることであった。そのように、天から雨が降ると思う事情の中に、人の心の内にあらわれる微妙なものを明らかにしていったのである。かの「甘露味」というのも、露ある事情の中の物の見方で、「味」を知るのは、すべて「愛」があると思う時である。

露ある花を見るようにしたのは、見て美しいというよりも、この天地の中にある大きい慈悲に触れていることで、求める真実があると思う時である。花をのみ見るよりも、水の面を見るようにしたのは心がさらに深い。特に、その「水際」に、直ぐな茎を見るようにしたのは、この天地の中にある人間の最も「微細」なものを楽しむことであった。人間がその本心に帰って、この天地の中にあるものと一つになった姿を「自然」といったのである。それを思い知った内容を「居エル」といい、それを積み重ねて、人間の真実の「識」と「一大事」を決めていったのであった。現在の日本のいけ花は「芸術」という不思議な名に取りつかれているが、本来は「芸術」とも何とも思ってはいなかった。自らを尽し果て、何事かが「来ル」と思うところに「自然智」を見、この考えの故に「自然」を楽しんだのである。前に「楽焼」についていったように「未来イマダ来ラズ」と思う時に、人間は自らの真実を見つめているものである。

十

茶の方には、珠光の時以来、紹鷗・利休以下多くの人が禅に結びついているが、花の方は、池坊自身が天台の宗門の僧であった。直接に『摩訶止観』に結びついていたのである。さらに智者大師が祖として敬した龍樹の思想にまで

至りつき、また、東洋の文化の初めに異端といわれても、大衆のための自覚を説いた世親（せしん）の思想をよく尋ねていた。茶と花の道の奥をさぐれば、無言で黙々として精進を重ねていた跡がよくわかる。民衆の自覚を背後にしている芸の深さに、知れば知る程驚きを感じる。茶の方に用いている「アラレ釜」の意匠の源も「倶舎アラレ」といわれていることが本で、雷が鳴る前に「アラレ」が降る時を、民衆的行動の「機」であると、世親の『倶舎論』にいっているのを取上げたのであった。それを龍樹の名句に引直せば、

　雷ナクシテ雨スコシク降ル。

となる。この心で、最初にのべた「本ガアラ〳〵トシテシカモ妙ナル」という藤を生けたのであった。下に垂れて咲く藤を、本が麁であって「シカモ妙ナル」という「妙」の姿にしたのであった。この種の見方は、龍樹の書に、

　奐（ゼン）ハ美ナリ。

といっているのが本で、小なるものに「元有ノ小」を見、これを「而シテ大ナリ」と見たのである。

茶と花の道は、日本の特殊な芸であり、特別な美をもっているとされているが、その考えよりも、民衆の立場によって、東洋の文化の初めにあったものを如何に追求したかの歴史としての筋道が新しく樹（た）てられねばならない。それは、大きい国家権力によって人間が歪められた以前を追求したのであった。「大ハ大ナリ小ハ小ナリ」でなく「大ハ小ナリ小ハ大ナリ」という実質を追求したのであった。「小中大」を打つことも、すでに『瑜珈論』に決定している。その心得が、茶のドラの打ち方に通じている。

自ら天台の宗門の僧侶であった人々は、この宗門に大切にしていた「体・用」の理を、花を生ける根本にしているが、利休の『南坊録』にもこの「体・用」をいっている。これは「体極ツテ用トナル」という「自ノ三昧境」を知ることであった。『天台名目類聚鈔』には、世の「貧女」がその心の内にもっているものを「識」とするが、この「体・用」を知ることであるとし、これをよく知る「理性ノ眷属ヲ立ツ」といっている。この時にいう「立ツ」の心で、花を立

てたのが、花の道の古典的な形である「立花」である。

この「立ッ」の姿を大切にしたのは、天台の智者大師が、すでに「立相」を考えていたのによるのであって、その筋道により、我が国の相阿弥も、心を澄して「イカニ立ッ可キカ」と案じるのを、今に遺されている書にいっている。この「案じる」は、結局、素直な心になるのを思うのであるが、天台の智者大師が「立相」としていう第一は「惣(すべ)テヲ挙グ」を思うことであった。かの「正反合」の論理ではないものを、「立ッ」をいう時の内容としていた。それをうけて、我が国の了誉も、

大小トモニ挙ルコト広。

天台ノイワク、衆疑ヲハラフ。

と『釈浄土二蔵頌義』にいっている。大も小も、ともに「挙ル」を我が国の書にいうのは、天台の智者大師が「立相」の第一としたことを感銘をもって受容れられたのであった。それをいう了誉の書には、花は何の疑いもない心で開くものであるといっているが、それは「衆疑ヲハラフ」との天台の智者大師の語と共に思ったことで、かの「正反合」の「反」を含まない心で花を生けるのを大きな理想としたのである。それが「広葉」の名で呼ぶ葉を用い、大も小も、ともに生かされている姿を作り、それを楽しんだ内面であった。

茶室の床柱を大切にしたのも、実は、一本の柱に、大と小とが含まれていると見る心の程を重要にしたのであって、中国の『列子』を見ても、大小がともにあるのが柱であるといっている。古代に神の象徴と見た柱は、その後の生活にも生かされているもので、日本の座敷に、杉の「柾目(まさめ)」が絹糸のようになっているのを大切にし、その心の程を重要にし、物がよく治るのを思ったのは、前にものべた「極微」のものを知る心で、この微なるものを知ることに、人間がもっている何の「非」もないものがあるのを、生活の心得としたのである。それは「天台ノイワク衆疑ヲハラフ」に従う美の姿なのであった。日本の人間が実際に捕えた「止観」なのであった。

禅と庭園

堀口捨己

はしがき

禅の門外にいるものが、禅と庭園などという題で、禅に触れて読めるものなど書けるはずがない。私はここでは、京都にある一、二の禅寺にある禅宗めいた庭のことを、庭園の立場から触れて見るだけである。そしてまず夢窓疎石という庭好きな禅僧が作り始めたと、庭作りの方からいう禅寺の庭に触れよう。夢窓は鎌倉時代末の人で、わが国のあちこちに寺を建てたり、その庭を作ったりした。そしてその終りにあたる京都の苔寺、西芳寺がもっとも世に知られていようか。またその筋を引く京都の大徳寺大仙院の石庭、それから京都の龍安寺の石庭もまた、この頃になって観光団体が押し寄せる所になった。これも禅宗庭園として見に行くのである。京都の銀閣寺の庭も、足利義政によって、夢窓の西芳寺の庭を写したと、そのころの日記に表われていて、いろいろの所にそれらしい跡が残っている。また京都を離れて、山口には雪舟の庭といい伝えた庭もあって、そこにも禅寺らしい眺めが残っている。しかしここではそれらについては紙数の都合で、述べることができない。

一　西芳寺の庭

西芳寺はもと西方寺で、暦広二年（一三三九）に、松尾神社の社司とも伝えられる藤原親秀が、礼を厚くして夢窓をその西方寺に招いたと「天龍寺開山夢窓正覚心宗普済国師塔銘」に伝えられている。夢窓の年譜によると、西方寺は奈良時代に行基が開いた四十九院の一つで、平安時代には平城天皇の太子真如親王が、この寺の山に庵を結び、坂上田村麿が禁庭の桜の一枝を捧げた。その桜を挿して後に花をつけたと伝えられ、夢窓が寺の名を西芳寺と改め、前からある阿弥陀堂に「西来堂」の額を掛けた頃、その花は「洛陽の奇観」と誌される程であった。しかし庭は荒れていたらしく「廃を興して之が為めに一新す」というまでに夢窓が手を加えたらしい。また「……南に一閣を建て、其の上に水晶の宝塔を安奉し、名づけて無縫と曰う」（原漢文）とした舎利塔を作った。この閣の下は瑠璃殿といった。堂や閣や僧舎の間を廊でつないで「禅観行楽の趣」に備え、また池を作って涌き水を導き、また白砂の洲や、松が生えている島や、好ましい木や珍らしい岩が入り乱れていて、舟が浮かべられていた。この池を「黄金」と名づけ、舟が泊る亭を「合同」と呼んだ。また閣の南と北に「湘南亭」「潭北亭」を建てた。廊の壁に「仁人は自ら是山の静かなるを愛す。智者は水の清きを楽しむ。怪しむなかれ愚惷（愚かな私）が山水を翫ぶを。只図る之に藉りて精明を礪ぐことを」と書いた。

夢窓は庭をもてあそぶことによって、悟りの道にはげむことを志していたのである。そして亭には「礪精」の額を掲げた。別の所で「教外別行之場」と庭を述べた心と同じであろう。池に亭をもった橋を掛けて、「邀月之橋」と名づけた。

この庭の中に出て来る名は、例えば無縫塔、瑠璃殿、湘南亭、潭北亭、黄金池、合同船などを見ると『碧巌録』

(圜悟克勤著)の「忠国師無縫塔」から出ていることが明らかになる。夢窓が作り出した庭と建物とは、それらの名を負って一つの禅の悟りの世界を表わしていたごとくである。「湘の南、潭の北、中に黄金有つて一国に充つ。無影樹下の合同船、瑠璃殿上に知識無し……」が目に見える空間の造形となって、これに藉りて精明を礪ぐ場としたのであろう。

しかしこの池のあたりの今の有様は全く荒れた後であって、建物もなくなり、橋も失われて、もとの姿を伝えてはいない。足利義満の金閣や、義政の銀閣などは舎利殿と呼んで、この庭の閣を模ねたのであるらしい。西芳寺の庭の詩歌などは皆この池の廻りのことに限っていた。しかしもとの姿をかなり残して今も人の心をうつものは、むしろ山寄りの庭のことである。夢窓の年譜の中に、「山の後の絶頂に亭を設けて縮遠と曰う。其の入る所の門を向上関と云う」とある。今も同じ所と思われるが、後につくられた建物で「向上関」がある。その門をくぐって、急の所を幾めぐりして、行基の遺跡(年譜)とか、真如親王庵堂の跡(縁起)とかいう所に「指東庵」を建てた。これらは応仁の乱でほとんどなくなってしまった。明応八年(一四九九)十二月十六日に、ここに来た僧が、建て直された指東庵に来て、木像は「儼然」としていたが、西来堂、瑠璃殿、湘南亭、合同船は遺址存するのみと誌していた(『鹿苑日録』)。しかしそれでも中庭に立っていると「国師(夢窓)の気象凛然として猶存す」ともいっていた。それは平安時代からの続きの池回りに、夢窓によって禅宗の息吹がかけられたもので、向上関より上の庭よりも、多く人の目は池の回りに注がれた。嘉吉三年(一四四三)七月九日に訪れた朝鮮の使節の一人申叔舟保閑斎も、『日本栖芳寺遇真記幷賦』によると、この庭で賞める所は池のことばかりであった。しかしこの庭も明治の末にはすでに「悪樹長茂、荒苔逕を没し甚だ荒れたれども幸に当時の大形を亡ばず」(『京華林泉帖』)とあった。今は観光の人達が押し寄せて、苔も少なくなり、昔の禅寺の静けさは全くない。

今も見られる向上関から山へかけての庭は、池の回りとは趣きを異にしたものである。昔の指東庵の跡と思われる

今の「開山堂」の東南の下の方には、青苔の中の島型石組み、その上の方には「龍淵水」と「坐禅石」の石組みがある。また開山堂の北東には「枯山水」と呼ばれる目を引き付ける石組みの群がある。おそらくむかし指東庵を中心にして、繰り展べられた庭で、池の回りとは趣きを変えて、夢窓が営んだ空間構成であったろう。下の池回りは平安時代から続いた寝殿造りの庭の気持が勝っていたであろうこと、檜皮葺きの阿弥陀堂の、西来堂を中心にして、その池や木などが残っていたことが考えられる。しかし山寄りのこの庭の伝えには「国師の御時いづくともなく日毎に一人の異僧来りて、手づから大なる岩をさゝげ、大なる樹木をうつし植しが、庭の修造すでになりて、我は国師の徳を感じて来りしぞ、後のしるしにとて錫杖を国師に賜り、またその袈裟を乞て掛羅を受けてかへりぬ。其後四条染殿の地蔵御手に持給ふ。錫杖はなくて、掛羅をかけて立給とや……」(『西芳寺縁起』)とか、また後の『築山庭造伝』(享保二十年—一七三五—版本)には「此庭ばかり染殿地蔵乃作」として「葉室西芳寺庭」の山寄りの所に書き込み、下の方には「惣躰は夢窓国師作也」とした絵を入れていた。ここにいう染殿地蔵とは、この山つづきの南の方、広野(御陵野)にある地蔵のことであろうか。文徳天皇女御染殿の后が信じた木像の地蔵尊を祭った地蔵院と伝える堂が、文徳天皇陵の西に、西芳寺から程近い所にあり、平安時代から名ある地蔵尊であったから、地つづきからして、四条よりもこの方が話に出そうである。

このような伝えは、夢窓の徳を讃える人達が生んだものであろう。またこの石組みの庭は、世の常を超えた何かを覚えさせる見え掛りを持っているからであろう。例えば大神神社の神の憑代と伝える磐座・磐境を思わせるものがある。しかもここの石は総てこの山に作られていた古墳の石と同じである。「指東庵といふ真如親王御修行の地にて、今親王と夢窓を祭れり。庵後一大石あり、足利義満の坐禅石とす。其上に石窟あり、楞伽窟といふ大古墳なり」(『京華林泉帖』)と誌す古墳はおそらく秦氏のものであろう。もとは幾つも古墳がくずれていて、石が散らばっていたのかも知れない。それが庭石に見立てられたのであろう。墓場の石を忌む心からこの石庭だけは「染殿地蔵作」という話

『築山庭造伝』の西芳寺の庭「此庭ばかり地蔵乃作」の文字がある。

にして、外らしたのかも知れない。江戸時代の『笈埃随筆』には、夢窓を手伝ったのは、この庭からあまり遠くはない松尾神社の明神としていたのもあった。いずれにしても石で画かれた神秘の世界の恐れが生み出した話であろう。この寺は御幸があったり、将軍が臨んだりして、初めから墓石の忌みは強かったにちがいない。しかし夢窓時代に、この話があったか否か分らない。

この庭の名を高めたのは年々将軍が花見に来たことにあったようで、池に船を浮かべて花を愛でた平安時代好みの遊びの続きであった。このような春とか花とかに、物のあわれを覚えた遊びとは全く異って、それと対立する「枯木寒

巌」という、禅と共に起って来た一つの表現の世界があった。その頃の歌人も「冷え瘠せて」とか「枯かじけ寒かれ」といった言葉を残している。この枯山水と呼ぶ庭はまさにその世界のものであった。しかもそれが恐れを覚えさせられる程に、強くせまって来るのである。西芳寺の庭では、下の池まわりに、『碧巌録』から出た名の建物があっても、それは庭造りそのものの表現の世界に、どれ程生きて人の目をとらえたか、今では全くわからない。また昔もそれにふれた書き物にも出合わない。将軍義満などは、この寺で坐禅をしたことなどが伝えられ、金閣も、ここの舎利殿を模ねたと思われるが、山寄りの枯山水に特に目を着けたか全くわからない。朝鮮の申叔舟など、この庭を賛えた第一の人でも、山寄りの枯山水については片言もなかった。このような見方が世の中の庭を見る目であって、最も禅的だと覚える枯山水などはよほど後、江戸時代に入らないと庭の面白さとしては世に受け取られなかった。そうなるのは、大仙院や龍安寺の石庭などから推して、江戸時代の中頃かと考えられる。

二　大仙院の石庭

大仙院の石庭は江戸時代に入ると、かなり世に知られ、その作者も相阿弥と伝えられている。しかしここではこの寺をはじめた古岳宗亘が庭も作ったという伝えに従う。

古岳が亡くなった三年のち、天文二十年（一五五一）に書かれた驢雪鷹灊の『古岳大和尚道行記』によると、永正六年（一五〇九）に、この大仙院ができたものであり、またその本堂の棟札によると永正十年（一五一三）に棟上げされたとあった。そしてこの庭については『古岳大和尚道行記』に「端居丈室近傍者少。禅余栽二珍樹一移二怪石一。以作二山水趣一者猶如二霊山和尚一所謂先聖後聖一レ揆耳」とあった。ふだん住っている方丈に、珍らしい樹や変った石をもって山水の趣を作ったとしていたのが、おそらく今見る石庭を指していたのであろう。そしてそのような庭を作ること

は霊山和尚のようであったとしている。この霊山は大徳寺の第二世で、徹翁義亨のことである。大徳寺の前に徳禅寺を作り「鑿地畳石、宛有塵外」とその行状記の中に伝えられた庭を作った。この寺は応仁元年（一四六七）に焼けているが、「寺前に池築山あり。山中に玲瓏閣竹影閣あり。池中へ舟を泛て往来す……」（『都林泉名勝図会』）と江戸時代にもこの徳禅寺を伝えていたものである。

古岳は永正元年（一五〇四）に、師の大弘宗真から古岳の名を貰い、それについて「奇哉你世縁法縁如三与霊山和尚二合符節一」といっていたから、古岳の名は霊山と通うところある名として与えられたのである。

先に述べた古岳がいた端居の丈室とは、おそらく今の本堂の一部屋「全茗室」を指していたであろう。この本堂は室町時代の方丈建築として代表的なもので、はじめ柿葺であったのが、二十二年後に檜皮葺に葺き替えられたという棟札がある。今は銅葺である。この東北隅の一部屋六畳半敷に、古岳を継いだ大林の「全茗室」の木額がかかっている。おそらく古岳はこの間に住み、自ら「全茗帚」と号したのであるらしい。この間の縁側に沿うて、矩折れの三十幾坪かの地面に、石庭が作られている。ここの天袋の前から、目を引くおもな石組みが見えるようになっている。

この石庭については、江戸時代になって、いろいろの伝えが出て来た。早いものでは、天和三年（一六八三）大仙院主梅岑の『大仙院二十石詩軸序』に、室町将軍義政が、古岳に法を聞き、その住居が荒れていたので堂を新しくし、相阿弥に庭を作らせたと誌している。『雍州府志』には「室町家臣水淵氏之家園」をこの庭に移したともしていて、相阿弥が作る所であったとしている。これより『都林泉名勝図会』『笈埃随筆』などが、これと似たことを伝えて、相阿弥作として世に広まった。『龍宝山大徳禅寺世譜』にも、庭石東山殿より賜うとしている。しかし東山殿とか義政とか伝えたのは寺ができた年代に合わない。これは『古岳大和尚道行記』に義政の次の義稙としているのが正しい。相阿弥が庭を作ったとは『道行記』には伝えてない。しかし大仙院の中の間の襖絵が相阿弥筆と『龍宝山大徳禅寺世譜』にあるが、これは今の美術史では必ずしも確かめられてはいないが、そうらしい絵として世に通っている。この

絵のことから庭のことにまで及んで相阿弥となったのであろう。寺では少なくとも天和三年（一六八三）からそう伝えた。そのときにはもう古岳の信ずべき『古岳大和尚道行記』をしらべる事もせず、忘れられて、世の伝えに従ってしまったのであろう。

庭は縁側にそうた矩折れの中庭に、石を主に築き上げた、いうところの枯山水である。江戸時代はじめに少し壊されたところがあったとして、『大仙院二十石詩軸序』には、人携え去って今遺る者二十個石の名石のみと伝えた。この二十個の名石にむかって、そのとき大仙院二十石詩が作られた。これはみな庭の見どころに据えられた名ある石だけである。二十個残ったという書き表わし方では、このほかになお名のない石があったと見るべきである。また今の姿から考えて、どの辺のものが取り去られたか、これは庭の表現にかかわることである。この失われた石について考えてみるに、まず思い合わされるものは、江戸時代の末、松平楽翁が集めた「起し絵図」の中の「大僊院石之庭」（東京博物館蔵）である。この図には、庭石の名が細かく書き入れてある。また『築山庭造伝』（北村援琴斎著、享保二十年—一七三五）の図にもある。『都林泉名勝図会』（寛政十一年—一七九九）にも石の名だけは載せていたが、『二十石詩序』をそのまま写したものである。

（二十石詩）	（楽翁図）	（援琴斎図）	（都林泉名勝図会）
法螺石	螺石		法螺石
布袋石	（名を欠く）	（達磨石）	布袋石
神鞍石	馬鞍石	鞍馬石	神鞍石
観音石	観音石	観音石	観音石
沈香石	沈香石	沈香石	沈香石
宝山石			宝山石
伏虎石	虎頭石	虎頭石	伏虎石

釣舟石	釣舟石	長船石	釣舟石
臥牛石	臥牛石	臥牛石	臥牛石
仙帽石	仙帽石	仙帽石	仙帽石
払子石	払子石		払子石
仏盟石	（名を欠く）	仏磐石	仏盟石（仏盟石の誤か）
仏子石			仏子石
独醒石	独醒石		独醒石
明鏡石	明鏡石	明鏡石	明鏡石
不動石	不動石	不動石	不動石
霊亀石	霊亀石	亀甲石	霊亀石
坐禅石	坐禅石		坐禅石
真珠石	（龍頭石か）		真珠石
扶老石	扶老石		扶老石

このような石の名が古岳の時からのものとは考えられない。しかし天和三年の二十石詩時代には、寺においても、とにかくこのような名が通っていたのである。そして楽翁が世にあった年代、文化十年（一八一三）三月付の大仙院の『御常住御作法雑記』にもほとんど同じ名が誌されている。ただ伏虎石が伏寅石、臥牛石が川午石となった二つの違いと、「庭廿四石」としたところが変ったところで、二十四石としながら十九の名しか誌していなかった。これらの名が天和三年から百四十六年過ぎた後でも大仙院では通っていた伝えであった。これらのうち、庭の見どころの中心である最も大きな立石が不動石と観音石で、不動と観音を並べることなどは仏家のしそうなことではないし、また不動などは禅宗的でもない。このような名は、庭の伝書中に見る三尊石などの類であるが、しかしこのように二尊を並べるような習いは見えない。三尊石などの形式を全くもたないこのような石庭に、後から庭者などが大したよりどこ

ろもなく、その目立つもの二、三を呼んだのが源であろう。おそらく相阿弥作る庭としたような時と同じころであろう。そしてそのような名が世に広まってしまってからは、寺でもいつの間にか相阿弥作る庭になり、庭石の名もそれがほぼ受け継がれたように思える。そして天和三年に、寺で二十石詩を作るころには、それがおそらく整えられ、あるいは数も増してきたかと思う。あるいはまた、思うに観音石と不動石との間に十一の石の名がはさまれている。これは中心に隣り合って立っている石の名の書き方としては、諾（うべな）えない。おそらく後の図の書き込みのとき、誤ったかも知れないのである。石の名の書き入れがあるのは楽翁図で十六個、援琴斎図で十二個に過ぎないので、二十石と伝えていたものの中には、たとえば「宝山石」、「仏干石」などがどれに当たるかわからない。しかし図の中には名の書き入れのない石が数多いので、その中のいずれかがそれに当たると考えられる。中で二十石詩にある「仏盥石」のように、楽翁図にはその名はないが、援琴斎図には、その名とその位置が明らかに示されていて、それから探ってみれば、楽翁図の中にもそれと思える石が、その場所に描かれていることがわかるものもある。

このうち、伏虎石は二十石詩時代に呼ばれた名で、後の『都林泉名勝図会』にもこのように出てはいたが、これは前にも述べたように二十石詩をそのまま写したと思われるから、いまこの考えの中からは除こう。二十石詩時代に伏虎石と呼んだ石が後に伏寅石と誌され、また虎頭石と呼ばれるようになったことは、楽翁図や援琴斎図のみが伝えるだけでなしに、『京羽二重織留』（元禄二年—一六八九）や、『笈埃随筆』（文政年間）が伝えたところでもある。すなわち、前の書は「虎の頭石」、後のものには「虎頭石」と誌していた。しかも楽翁図と援琴斎図とは多くの異なる他の石の名があらわれていたところから、ただちに写し模（ま）ねられたという連りは、全く見えないものであった。このようなことから考え合わせて、天和ころに伏虎石と呼ばれた石は、寺の外ではいつしか変って、少なくとも元禄ころから後には「虎頭石」と呼ばれるようになったらしいのである。それゆえに楽翁図に虎頭石の名が誌されているかぎりにおいて、早く見ても、元禄ごろにその元の図は作られたと考えられるのである。そのような考えを裏付けるかのよう

に、「釣舟石」が「長船石」に、「霊亀石」が「亀甲石」に変り、また「法螺石」や「神鞍石」が「螺石」や「馬鞍石」に移っていって、その名の移り変りが、二十石詩、楽翁図、援琴斎図の年代的な順序付けをおのずからに定めさせるのである。そして楽翁図は、松平楽翁がいたころに、寺についてしらべたものではなく、元禄ごろ後に庭者か何かによって、他所で作られたものと考えざるをえないものである。

この推定を裏付けるかのように、ここの額の文字について「全茗室（すいしょう）額は大林和尚筆、[囗+力]亭（かてい）之額は御同筆也」（『御常住御作法雑記』）と楽翁の世にあった文化十年（一八一七）に寺では誌していた。楽翁図には、額の文字が籠字で敷き写しされて、大聖国師すなわち古岳筆のものが掛けてあった。今もそれである。このことはおそらく古岳を継いで大仙院に納まった大林宗套（そうとう）が、師の額を尊んで蔵にでもしまい、ふだんは自分の書いたものを掛けていた時があったのであろう。今の額裏に、玉舟宗璠が古岳の筆と彫っていたが、とにかく文化十年代には、楽翁図が示すものとは異なった筆のものが掲げられていたと寺では誌していた。それゆえに石の名のこと、額のちがいなどからして、楽翁よりも前に、その原図は作られたとせざるをえない。この楽翁図と同じものが、京都にも三井家旧蔵のものがあり、東京にも一橋徳川家の「ほごの屋」旧蔵に一通残っていたところから推（お）して、幾つかがつぎつぎに写されたようである。しかしその図の中の書き入れから見て、楽翁図が最もすぐれている。この庭の図のうち、援琴斎のものは細かい石など抜けてはいたが、しかし主なる石や樹は、楽翁図とはなはだよく合うものであった。とくに、「馬鞍石」の後の松、「仙帽石」の後の松、また「独醒石」の北の松、この三つだけがこの庭の針葉樹であって、そのあり方は二つの図がよく合うところである。なお楽翁図によって、「仙帽石」の後の松は、特に五葉松であったことがわかる。この庭の石のうち、楽翁図によって見る石は、今のものとほとんど等しい。名のない捨石までよく合っている。

これらによって、天和ごろの江戸時代中期からこの庭はかなりよく保たれて、今まで伝えられたことを知ることができる。そして庭の広さもあまり変っていないと考えられるので、天和に人が携え去って遺（のこ）るもの二十個のみと誌し

ていたのを、この庭のこととすれば、文のあやかと思える。何となれば、今どの部分を見ても、石が抜きとられたと思われるようなすきは、この庭にかぎって見いだされないし、また石を補ってみようと思うほど抜けたところは、石組みの美しさを悟るほどの眼を持つかぎり見いだしがたいのである。この庭のできばえは、それほどの境に至ったものである。どの部分も隅から隅にわたって、あますところなく気が使われて、庭ごころで満たされているのである。そして石の配り方と占め方は、全く抜き差しできないものであって、おのおのが持ち前の力を張り切って結びつき合っている。それは互に相倚り相俟ち、見る者をとらえずにはおかないほどの一つの集まった勢をなし、力強く迫ってくるのである。これが取り残された石であったならば、取り去った石はいたずらに付け加えたよけいな石に過ぎなかったとしていいと思えるのである。このことから推して、人に持ち去られた石とは、このほかの庭のものとすべきであろう。それは、今は何もないが、本堂の西側とか、あるいは近ごろまで何もなかった北側にでも庭があったのであろうか。大徳寺で本堂の正面南側に庭を作るのは、江戸時代の初めごろから始まったように考えられるから、本堂正面庭からのものではおそらくあるまい。

夢窓疎石の西芳寺枯山水はその広さもこの幾倍かになり、その石も大きく数も多く、またその表わす力も人を圧し倒すほどの勢を見せているに比べて、大仙院の庭の敷地は狭く、石も少なく小さい。しかしその表わす世界の鋭さにおいては、少しもそれに譲るものではない。西芳寺の枯山水の圧し倒すがごとき力の代わりに、鋭く射すくめるような強さである。この石庭は、およそこのような石で至りうる表現の最も高く、最も深い域にまで上りえたものといえるであろう。そしてこれは石庭で世に知られた龍安寺の石庭の、穏やかに明るく、ほのぼのとしたものとは異なった表われのものである。おそらく造られた時代の違いではないかと思える。

このような枯山水の石庭は、庭作りが盛んであった平安時代においてすでにその名が『作庭記』の中に現われてはいたが、その表現の世界は、考え及びもえなかったかなたの別の世のものであった。この庭のなかには、もはや庭を

事物的に使おうとするような茶庭や、平安時代的な寝殿造りの庭の傾きはほとんどない。これは初めから終りまで、全く見るものに成り切ったものであった。山々の間からどうどうと落つる水音を聞くようでも、そこには一滴の水もないし、橋も人の渡るためのものではない。船も坐禅石もそうである。これは現実の世界から切り離されて、視ることの中にすべてを打ち込んだものである。表現の世界の中に深く沈み、潜み、その中に全く生きることによって、初めてそのよさと美しさを悟るものである。それゆえに、この庭の中の物指は、現実的な尺度を越えたもので、見る目が建物の縁や庇とともに見ていてはわからない。建物は単にこの庭の額縁に過ぎないのである。このような庭は、事物的に使うことの観念の上で作られた寝殿造りの庭や数寄屋造りの路地と全く異なった反対側のもので、額縁の役を果たす縁や塀などは、この庭にとっては、別の含みでまた必要なものであった。このような表現の深さを持った庭ができてきたことが、室町時代の一つの特徴であって、そこにこの時代の性格的な見どころがあるのである。能や墨絵なども それと同じ流れの中から表われて来たかと思える。

なおこの大仙院の石庭について、楽翁図によってさらに考えさせられるのは、東側中ほどに架けられた屋根付きの木の橋である。図に見えているのは中ほど少しそったもので、北側は吹放し、南側は唐様の火燈窓が付いている。火燈窓の上には「[力]亭」の額が掛かっていた。この橋と額は、後に南側に移されたのであったが、初めは、図が示すように庭の中央にあったとして、昭和三十六―七年に復原された。この[力]亭の額を書いた古岳の石庭は、また禅の悟りにはいるための一つの行としての庭のごとくである。このような心構えから創られてこそはじめて、これほどの境に至りえたのであろう。

この庭の橋は、橋の軒にかかげられたこの額の[力]の字のもつ意義と同じく、悟りのきっかけとなる音のごときあり方として、古岳は作ったのであろう。そして[力]の字が見どころを指し示して、この橋亭の中心から見よと、そこに立ってこそ、まさに在るべき姿が見えると語っているごとくである。

つい先年まで橋はなかったのであるが、南端から庭を眺め見るのでは、半分から南の部分はみな裏を見ていることになり、表わされた世界を北半分よりまともに見ていないのである。楽翁図によると、東は高塀とあり、南の突き当たりは「かへ（壁）」であった。おそらく両側とも白漆喰塗りの壁を見たのであろう。このことを思い浮かべて、真中から南を見るとき、北側の山峡から出た水が滝となり、流れとなって、橋をくぐり、橋亭の南からは、ゆるい広々とした大河となって、船があり、末は雲か煙かの中に消えて行く感じに気づくであろう。特に南を見るために、額を掛けた火燈窓の小さい窓をあけ、それから見させる構えは、のぞきめがねから物を見るように、尺度を超えた世界を表わすためのくふうであったろう。そしてその先が白壁であることによって、雲と霞に消えて行く大河の末を表わしているのである。

この庭の広さは、かつて橋のない時に見てもあまり広くなかったので、これに人が通りうる橋を掛けて二つに切ることは全く狭くなり過ぎ、庭のよさを失なうのではないかと、復原前まではつい思い過ごしたのであった。しかしでき上ってみると、そのような心遣いは全くいらないことを見いだした。また橋が作られたことによって、今まで知られなかった面さえ加わったことを今さらに知るのである。

室町時代初めの禅宗庭園のうち、京都の臥龍庵の庭は、山を築き沼を開いた姿であったが、拳ほどの大きさの石、一寸の高さの林で、千里の遠さを描き出すものであったと伝えられている。このようなパノラマの描き出す庭は、もはや現実の大きさを全く超えたものであったことをまず考えるとき、大仙院の庭は拳石、寸林といったほど細かいものではなかったが、しかしそこの橋も船も現実の世の大きさのものではなかった。一度現実の物指しを超えた世界は、もはや現実の広さでは考えることができない遥かなかなたのものであった。

また楽翁図のように、実際このような橋亭があったらしいことは、中ほどの庇（ひさし）の棰（たるき）に枘穴（ほぞあな）が残っていたこと、また縁の側板に切欠きが残っていたことで明らかである。この橋亭は援琴斎図では、ただ一筋の線が引かれているだけ

で、きわめてあいまいな表わし方である。庭石の写生はかなりよく現物を見て写しているのに、この橋亭のあるところが、ただ線であるということはどういうことであろうか。おそらく、橋亭を描いたらば庭石の多くが隠れてしまうであろう表わし方のために、おのずから橋は省かれたのではあるまいか。そう考えないと庭を一線で区切ることの含みが考えられないし、また橋の下の段のある石なども描かれないから、この時には橋亭はあったと考えてもよさそうである。

なお、この庭の輪郭を区切る縁側が、本堂の解体修理の折に取りはずされたとき、次のような事柄が明らかになった。それは今ある縁板の根太受けとして据えられた葛石は、他に一度使われた転用材であるが、砂留めの役をもしていた。その葛石を取り去ると、その石の下に、地面から三寸八分、五寸二分の下に独立した束石らしいものが現われてきた。これを束石とすれば、庭を作るときに、北側および東側の一部を建物の地面より高くしたいために、砂留めに葛石を据えたと考えられる。

そこで思い合わせることとは、本堂の北側が少し建てまされたことで、建築の屋根や長押などに残っている痕跡から推し量ることができる。それゆえに初め古岳が建てた本堂が一度造り足されて、その後に庭は営まれたとすべきであるようである。庭を古岳作とすれば、天文十七年（一五四八）に八十四歳で亡くなる前に当たるが、それはいつであろうか、おそらくは初め柿葺であった建物が、天文四年に檜皮葺に替えられたという棟札の一つが本堂のものと考えれば、その時と係わりがあるのではなかろうか。柿を檜皮に葺き替えるということは大事であって、おそらく素屋根を上にかけての工事であったであろうが、それはあるいは部屋を広げ、縁を外へ造り出す工事と同じ時であろうようにも思える。その時の縁の束石が庭を作るために埋められたことにならざるを得ないのである。それ故におそらく天文の中ごろと考えるべきであろうか。相阿弥が大永五年（一五二五）に亡くなってから十年余り経てからになるのである。

禅と建築

横山秀哉

禅は実践行の宗教だといわれる。すなわち、禅は坐禅を基本形態として自力の体験を尊び、礼拝・念仏・読経などによらず、数多い仏経や聖典の文字にもとらわれることなく、坐禅の一行によって一切の雑念雑慮を払いぬぐってただちに自己の本心本性を徹見して、清浄なる仏性の輝き出せる世界を求めるのである。そこで禅は打坐即仏法の宗教として、実践上坐禅を基本形態とはするが、ただたんに坐禅という行為だけではなく、日常の生活ことごとくが禅定の根本精神によって純化され、統一されなければならぬ。ふき掃除など日々の作務（労役作業）はもちろん、食事も用便もはたまた入浴も、行住坐臥のすべてが禅の修行となるはずである。ともすると禅の生活は融通無礙で自由勝手のように感ずる向きもあるが、実は「威儀即仏法、作法是宗旨」といって非常に規律正しい生活を営んでおり、それらの日常守るべき禅生活百般の規範を示したものを清規という。清規とは清衆の規則の意で、唐の中葉に百丈懐海禅師が禅門の独立を計って制定したのに始まるといわれ、大乗的でしかも禅実践に適切な寺院生活を具体的に規定しているものである。禅門にもし清規の制定がなかったならば、それはたんに幽玄な哲理をもてあそぶ境地に終始するだけで、少しも時機に即した実際的な宗教とはなり得なかったであろう。

本来建築というものは人間生活の容器として、常に生活文化が反映しているものであるから、禅宗寺院の建築が清

規に則って伝承されていることは当然である。道元禅師が「もし道場を建立し、寺院を艸創せんには仏祖正伝の法儀によるべし」といったのもそれである。

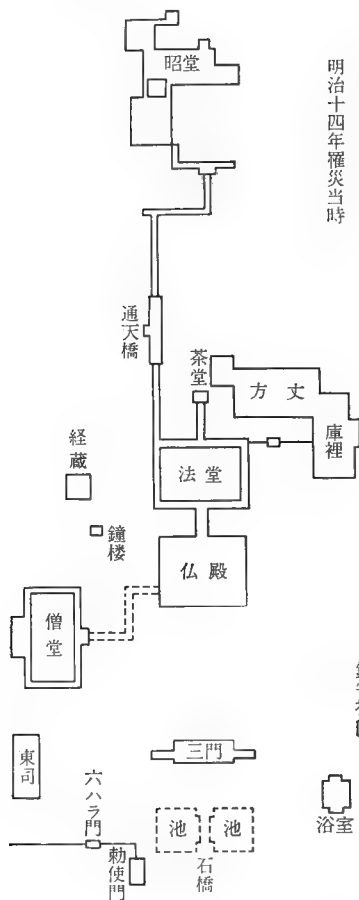
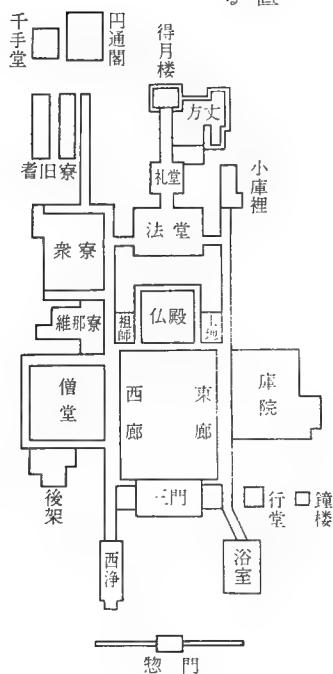
わが国の禅宗に七堂伽藍（がらん）の制があった。中国においても『円悟仏果禅師語録』の法堂（はっとう）の上堂語に「上是天、下是地、左辺厨庫、右辺僧堂、前者仏殿三門、後是寝堂方丈」と見え、当時の整然とした伽藍配置が想像できるが、無著道忠は『禅林象器箋』に、

厨庫（左手）　浴室（左脚）
法堂（頭）　仏殿（心）　山門（隠）
僧堂（右手）　西浄（右脚）

と禅宗の主要な七堂の配置を人体表相図で示している。それは曹洞宗の切紙や社寺建築の工匠間に家伝書としても残されている制で、有名な鎌倉建長寺指図に見られる元弘頃の建長寺伽藍配置がそうであったし、『天下南禅寺記』から推察される京都南禅寺伽藍も同様であった。京都東福寺伽藍には今でもその制のおもかげが認められるし、福井の永平寺伽藍では現在でもこの制に準拠した配置がとられている。要するに山門・仏殿・法堂が南北中軸線上にならび、その左右に僧堂と庫裡、東司（西浄）と浴室を対向して建て、それらを廻廊で連結した構えを七堂伽藍として基本に諸殿堂を配置するのである。その状を室町中期の人一条兼良は『尺素往来』に、

七堂者山門、仏殿、法堂、庫裡、僧堂、浴室、東司也。土地堂、祖師堂、方丈、衆寮并諸寮舎、惣門、脇門、鐘楼、鼓楼、輪蔵、宝塔、月壇、雨打、明楼、廊下、後架及延寿堂等。於塔頭者卵塔、昭堂等壮麗無極矣。

と記している。山門は禅苑の正門で、三解脱門の意をとり三門とも書く。仏殿は奈良寺院などの金堂に当り、主として釈迦の尊像を祀るが、禅宗本来の教理からすれば存在意義は薄弱で、古くは「不立仏殿」の時代さえあった。

法堂（はっとう）は講堂に当り演法の堂で、上堂（じょうどう）を始め小参（しょうさん）、普説（ふせつ）など主要な行法の道場とされ、本来は禅苑の中心堂宇であっ

禅宗七堂伽藍の実例

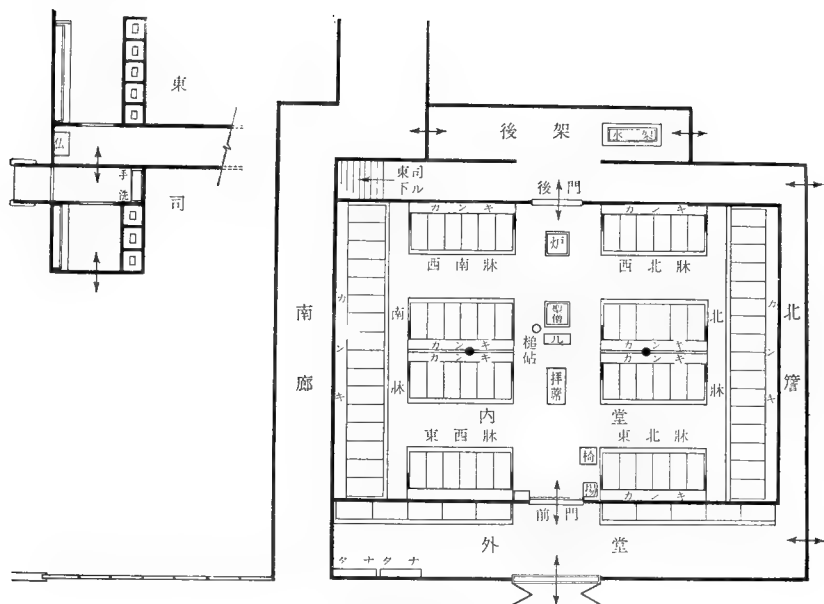
たといわれる。方丈は住持の生活の場で、表向き行札の建物となるときは前方丈・大方丈・客殿などと呼び、それが私生活の住いとするときは内方丈・小方丈・書院などと呼ばれる。何といっても禅宗建築として特徴的なものは僧堂・衆寮であり、東司や浴室が七堂中に数えられていることであろう。

僧堂は雲堂・選仏場とも称し、衆僧が坐禅弁道をする根本道場である。江戸時代の初期黄檗禅の伝来にともなって禅堂と混同されるようになるが、

古規僧堂は禅堂とは性格を異にするのである。

正規の僧堂は内堂・外堂と呼ぶ前後の二室からなり、内堂はもっぱら掛搭と称して参禅を許可された修行僧のみが収容されて、堂内中央に僧堂の上首と仰ぐ聖僧（主として僧形の文殊像）を安置して、これを囲んで配置された坐牀（長連牀）の上に起臥して、昼夜にわたって坐禅弁道にはげむ道場とする。後夜（午前四時頃）・早晨（午前十時頃）・晡時（午後四時頃）・黄昏（午後八時頃）の四時の坐禅はもちろん、粥（朝食）・斎（午食）の二度の行鉢（食事）から夜間の開枕（就眠）まで全生活がこの堂内に行われるところに特徴がある。外堂はこれら内堂の修行僧をして弁道を全からしめるために、寺務運営に当る監理職役位の者や暫到と称して、まだ掛搭の許されない者などの坐牀が設けられる場所とされ、あるいは行鉢の際には飯桶や汁桶の供台がおかれ、給侍の場所にも当てられる。かつ外堂から廊下が内堂の左右両側へ背後にまでめぐらされて、交通の便と堂内の静寂を保つようにされるのが普通である。

坐牀とは高さ一尺六寸（五〇センチ）で、八寸（二四センチ）ほどの框（浄縁と呼ぶ）を設けて六尺（一メートル八〇センチ）の畳が横に敷きならべられた縁台のようなもので、周壁または障壁に沿ってならべられる。坐位を明らかにするために上に単と呼ばれる名札が掲げられるので、単位とも呼び、単位の連なるのが坐牀であるから坐牀をかりに単とも称し、したがって内堂の坐牀を内単、外堂の坐牀を外単と区別する。

内単はただに面壁して（現在臨済黄檗の両宗では対向坐）坐禅するのみではなく、粥斎の時には向きをかえて対面して浄縁の上に食器をならべて食事をとり、夜間は浄縁を枕にして吉祥睡（右脇を下にして眠る）をとるのである。そこで内単には被と呼ばれる寝具や、その他簡素な日用具を収納する函櫃（単箱）と名付ける戸棚のようなものが壁ぎわに設けられている。外堂の人々は坐禅と食事は単位で行うが、就眠はそれぞれの寮舎に帰ってとるので被の用意が不要で函櫃の設けがなく、坐牀の幅も三尺（九〇センチ）ほどとせまく、いわゆる内堂の広牀に対して外堂は狭牀となる。

福井永平寺僧堂

以上が古規を伝承する僧堂の規模である。僧堂では堂内で食事をとるのをたてまえとするので、それらの食物を調理し炊事する庫裡(くり)（庫院）は僧堂に向って建てられるのが制である。ところで、黄檗の禅堂は堂内が坐禅専用で、食事の作法は別に斎堂(さいどう)（食堂）を建てて行ない、外堂はなく、周囲の廊下も欠き、普通には就眠も堂内でとらないので函櫃を省略し、しばしば狭床の場合もあり、一般に規模は小である。

道元禅師の語に「堂（僧堂）にしては究理弁道すべし、明窓下（衆寮）にむかひては古教照心すべし」とある。禅宗は「不立文字、教外別伝」と称し所依の経典もなく、知解にたよらず、体験を尊び、坐禅により直観的に自己を開発するのをたてまえとするが、もちろん仏陀の経教を無視したわけではない。仏経の伝持も全く無かったわけではなく、ひとえに経教の執着からも離脱させようとした老婆心にすぎない。したがって禅宗が文字を軽視し、経教を排撃した反面、たとえば祖師の語録などははなはだ尊重されていた。とくに宋代から始まった接化の方法として、大乗の経典や祖

録の語句をあげて公案を課する学道形態が生ずるに至ると、仏典祖録の看読はもって、坐禅弁道によって究明されつつある自己の心を照らすことであった。僧堂は坐禅弁道の場として他人と談話するのはもちろん、文書の閲覧も許されなかったので、経典祖録を看読する堂宇として衆寮（しゅりょう）が存在する。

衆寮もまた聖僧（観音像）を中心に僧堂に準じて修行僧のための長連牀が設けられるが、狭牀で、かつ直接外部に明るい窓を開いて、それに向って函櫃の代りに経櫃（きんき）と呼ばれる文机が備えられる点を異にしている。近世僧堂の禅堂化や衆寮の学寮化によって、僧堂・衆寮を併せて古規を伝える実例はきわめて稀れで、わずかに福井の永平寺と鶴見の総持寺にその姿を残すぐらいである。

東司（とうす）とは禅刹における厠、すなわち便所の通称とされる。あるいは穢語をきらって東浄・西浄が用いられることもある。古い東司の遺構としては京都東福寺のそれを唯一のものとするが、残念ながら内部はすでに廃毀されて古い姿は見られない。しかし、幸い東福寺蔵『大宋諸山図』や金沢大乗寺蔵『五山十刹図』のいわゆる支那禅刹図式に「金山寺東司」の図があり、当時の実状がわかる。それは四間に九間の堂で、妻側から入ると右側に浄厠（大便所）左側に小遺処（小便所）と浄架（手洗所）が設けられる。それが使用法は清規に明瞭で、道元禅師の『正法眼蔵』洗浄の巻（延応元年示衆）によると、

　東司にいたる法はかならず手巾（しゅきん）をもつ、（中略）すでに東司にいたりては、浄竿に手巾をかくべし、かくる法は臂にかけたりつるがごとし、もし九条七条等の袈裟を著してきたらば、手巾にならべてかくべし。

とあり、浄竿は東司の中央に長くあった。

　倉卒になげかくることなかれ、よくよく記号すべし。記号といふは浄竿に字をかけり、白紙にかきて月輪のごとく円にして浄竿につけ列せり。

と、自他の竿位を乱さない注意であった。

つぎに浄架にいたりて、浄桶に水をもりて、右手に提して浄厠にのぼる。（中略）厠門のまへにして換鞋すべし。（中略）厠内にいたりて右手にて門扇を掩す。つぎに浄桶の水をすこしばかり槽裏に瀉す。

と、図からは便槽の構造は不明であるが、「両足に槽脣の両辺をふみて蹲踞し屙す」との記述から蹲踞式の便槽であったことは明らかで、その便槽を使用するに先立って水にて清め流すとする点は注意されてよい。用便に関しても詳しく示誡されているが、用便後の作法として、

屙尿退後、すべからく使籌すべし、またかみをもちゐる法あり。

とある。籌とは長さ八寸ばかり、太さ拇指位で断面三角形に作られ、まだ使用しない浄籌と、不浄を拭った触籌とは別の籌架に入れられた。使籌後の洗浄法は、

右手に浄桶をもちて、左手をよくよくぬらしてのち、左手を掬につくりて水をうけてまづ小便を洗浄す三度、つぎに大便をあらふ。洗浄如法にして浄潔ならしむべし。

と、まさに現代の水洗式用法以上でまことに清潔なるは驚くべく、しかもその後の洗浄の精神はさらに厳格であった。

右手に浄桶を提して厠門をいづる、ちなみに蒲鞋をぬぎて自鞋をはく。つぎに浄架にかへりて浄桶を本所に安ず。つぎに洗手すべし。右手に灰匙をとりて、まづすくひて瓦石のおもてにおきて、右手をもて滴水を点して触手をあらふ。瓦石にあててとぎあらふなり。たとへばさびあるかたなを砥にあててとぐがごとし、かたのごとく灰にて三度あらふべし。つぎに土をおきて水を点してあらふこと三度すべし。つぎに左手に皂莢をとりて小桶の水をさしひたして両手あはせてもみあらふ。腕にいたらんとするまでよくよくあらふなり。誠心に住して慇懃にあらふべし。灰三土三皂莢一なり。あはせて一七度を度とせり。

とある。灰・土・皂莢などはいずれも洗浄の料で、皂莢は橘の実を粉にしたもの、あるいは小豆類の粉の澡豆を用いた。

つぎに大桶にてあらふ。このときは面薬土灰等をもちゐず、たゞ水にても湯にてもあらふなり。一番あらひて、その水を小桶にうつしてさらにあたらしき水をいれて両手をあらふ。（中略）厠中の洗浄には冷水をよろしとす。熱湯は腸風をひきおこすといふ。洗手には温湯をもちゐるさまたげなし。釜一隻をおくことは焼湯洗手のためなり。

と当時の東司には給湯用の「鑊」の設けがあり、「火頭寮」まで附属したことを金山寺東司図は示している。手を洗い用いた手巾を乾燥させる「焙炉」の設けまであり、かつ入口と厠門の前には香炉をおいて、常に香をたいて堂内を薫じ清めたのである。

東司の前室に当り、僧堂の背後照堂に接続するところを後架と呼んだ。現在の便所に対して化粧室が附設するのと同様の関係で、後架は洗面所である。これも支那禅刹図式「育王山洗面処様」の図によると、中央部に「高二尺二寸」の大きな洗面架が設けられ、その中央に清水のたたえられた「水船」をおき、周囲に「洗面桶」を備える。また堂の一端には洗面湯を供給する「鑊」も設備された。これまた道元禅師の『正法眼蔵』洗面の巻を参照すると、

洗面の時節、あるひは五更、あるひは昧旦なり、先師の天童に住せしときは三更の三点をその時節とせり、裙褊衫たづさへて洗面架におもむく。（中略）もし後架ならば、面桶をとりて、かまのほとりにいたりて、一桶の湯をとりて、かへりて洗面架のうへにおく。（中略）つぎに楊枝をつかふべし。

とある。図でも洗面架の上に「牙薬」がおかれ、さらに堂の一隅の台上に水瓶盞をおき、「塩・生薑」の備えもあった。道元禅師が「洗面せざるは非法なり。洗面のとき、面薬をもちゐる法あり」としたのはこれらを指すのであろう。

つぎにまさしく洗面す。両手に面桶の湯を掬して、額より両眉毛・両目・鼻孔・耳中・顱・頰あまねくあらふ。（中略）つぎに手巾のおもてをのごふ。はしにてのごひかはすべし。云々。

と、示すところは綿密で、ここにも手巾乾燥のための「手巾焙炉」の設けのあることと東司同様であった。

洗面から用便まで如法である禅門では入浴もまた水因を悟り、無所有を得させようとする禅行にほかならなかった。いま東福・建仁・大徳等京都の臨済諸寺に浴室の遺構を見るが、その構成は「から風呂」すなわちむし風呂、蒸気浴形式の後世的なもので、本来古規の浴室は温湯浴でしかも取湯式であったと思われる。これも支那禅刹図式の「天童山宣明」の図からその構成が察せられる。それによると正面七間、側面四間の堂宇に、背後へ大湯釜の設けられた方二間程の建物が張り出されていた。前面に「宣明」、内堂には「香水海」と扁額して、正面に浴室の本尊像が安置され、そのうしろの一囲が浴場となる。浴場の中央には湯のたたえられた浴槽をおき、小桶を備え、その左右両側には牀と浄竿を設けた。

清規によると開浴の期は寒月は五日に一浴、暑熱では毎日淋汗で、期日には浴主は堂の内外を準備して開浴の牌をかけ、まず浴聖の式を行ってから浴鼓を打って一般に開浴をつげる。入浴の次第は第一鼓が僧堂の大衆で、第二鼓で頭首、第三鼓に知事・行者等が入浴して、住持は第三鼓の前後に屏風でさえぎって入浴するのが定規としたところにも禅門の性格がうかがわれる。入浴の法は浴鼓を聞くと浴次にしたがって浴具をたずさえて浴室に入り、正面の本尊に焼香礼拝し浴主に挨拶して、向って右は頭首など役位の者、左は一般衆僧の席とされる。設けられた牀上で如法に袈裟をとり衣服を脱いで浄竿にかけ、腰に浴裙または脚布と称する一種の浴衣をまとって湯あみをしたのである。

生活文化の向上変遷によって、便所浴室などの構成も近代化して古い遺構は一棟も認められなくなったが、禅門にはこれら古規の修禅思想は今なお伝承されているところに意義がある。

このように禅宗が伝えられたとき、教義のみならず行事作法の面でも、そっくり宋の様式を伝えているのであるから、建築的様式もまたおのずから宋様式の伝承であった。当時宋や元に往来した禅僧は博識で建築にも造詣が深かったが、たとえば道元禅師が帰朝に当り、宋の工匠玄盛繁をつれて来て永平寺門前においたとか、建仁寺大工横山権頭吉春は入宋してかの地の技術を伝えたとか、大乗寺開山徹通義价が永平寺完成のため入宋して、親しく五山十刹を巡

歴して見聞したところをとくに図写して帰ったなどの説が伝えられている。あるいは鎌倉建長寺は宋の径山を摸すといわれ、夢窓国師が京都天龍寺の成るに「扶桑を動かずして大唐を見る」といったのもそれである。わが国ではこの禅宗に附随して伝来したと見られる様式を禅宗様（唐様）と呼ぶ。禅宗様は概して木割は細く、曲線の応用がさかんであるが、色彩や装飾をほとんど施さず、全体としては淡泊雄健であって洒脱のおもむきがある。

鎌倉市山之内円覚寺舎利殿や東京都東村山正福寺地蔵堂、下関市長府功山寺仏殿等が禅宗様建築の代表とされるが、その特徴は、床は土間で多くは瓦を四半に敷き、柱は礎盤の上に立ち、上下に粽をつけ、たがいに台輪で連ねられる。組物は詰組と呼んで柱の上ばかりでなく、その中間にも置きならべ、板支輪を用い、尾垂木には強い反りがあり、肘木の端は円孤の曲線となる。軒の反りは強く、棰には建物の中心から放射状にくばった扇棰も用いられる。天井は周りを化粧屋根裏に露出させるが中央部分には鏡天井をはり、その下に須弥壇を置く。架構は柱の上に虹梁をかけ、大瓶束を立てて上部の梁をうけ、蟇股は用いなかった。建物のまわりに裳階をつけて重層とし、壁には水平に貫を通して板をたてに張り、高さの違う身舎の柱と裳階の柱とのつなぎには海老虹梁をかける。虹梁には眉・袖切・錫杖彫をほどこし、木鼻や実肘木などには絵様繰型をつける。扉には桟唐戸を藁座で建てこみ、窓には花頭窓を用い、欄間には波形の組子を入れる。

以上禅寺に関する生活と建築を概観したが、一般に禅味の横溢した建築に茶室がある。茶室の大成は室町末頃ではあるが、喫茶の風習は宋の禅風に仏前の奠茶奠湯や僧侶間の行茶煎点などの作法があり、わが国へ伝えられ、鎌倉幕府以来武士階級と禅宗との密接な関係に、喫茶も禅的趣味としてかれらの生活の中に容易に取入れられたにちがいない。茶の湯の形態は禅宗の台子の茶から足利将軍の同朋衆の間に始まったといわれるが、その祖と仰がれる珠光や、大成者である紹鷗、利休などはいずれも参禅の徒であった。珠光は「夫れ茶道の徳たる禅を原とし、倹を守り、足らざるを以て足るとなし、美麗を好むなかれ」と説き、利休は「小座敷の茶の湯は第一仏法を以て修行得道する事也」

とさとし、宗旦に至りては「茶の原意は器の善悪を択ばず、点ずる所の容態を論ぜず、唯茶器を扱ふ三昧に入りて本性を観ずる修行をするに在り。さて茶事に託して自性を求むる工夫は他に非ず、主一無適に一心を以て茶器を扱ふ三昧に入るに在り」とさえいった。まさに茶の湯をして倹素、侘という方面を徹底させて、外面的なものを、より内面的なものとして茶禅一味の境地に達した感がある。

このような茶の湯の生活態度として、庭（露地）腰掛（待合）中門（中潜）便所（雪隠）手洗（蹲踞）出入口（躙口）茶室（数寄屋）勝手（水屋）の構成をとる。茶室は一般に真座敷と呼ばれる四畳半から、一畳大目といわれる一坪にも足らない空間に、畳と炉、躙口と床の間の組合せに、変化に富んだ窓と天井を配して無限の造形美を現わす。要するに茶室建築は日常生活の形式をかりて、禅的美を求めた芸術であるといえるであろう。

禅と皇室

今枝愛真

一　皇室の禅宗信仰

一般的には武家と禅宗との関係の方がよく知られているが、この異国情調の香の高い禅が宮廷及び公家社会に浸透していった過程も、日本の禅文化を考えるうえにきわめて重要な要素であることを忘れてはならないであろう。

そもそも禅宗がわが皇室及び公家社会に接近しはじめたのは比較的はやいことで、すでに安元元年（一一七五）に帰国した覚阿は、高倉天皇にめされて禅要を説いたとつたえられ、ついで建久五年（一一九四）宋朝禅を説いた栄西や能忍が天台衆徒の弾圧をうけたとき、摂政関白九条兼実がこれをとりなしている。しかし、実際に公家社会と禅がはっきり結びついたのは、寛元元年（一二四三）九条道家が円尓（聖一国師）をまねいて東福寺をひらいたときからとみるべきであろう。ついで禅が宮廷にはいったのは、その翌々年、おそらく道家の紹介によって円尓が後嵯峨天皇にめされ、『宗鏡録（すきょうろく）』を進講したときにはじまる。こののち円尓は、しばしば亀山離宮にめされて菩薩戒を授け、あるいはまた、上皇の臨終にも説法を行っている。

ついで来朝僧の蘭溪道隆も、建仁寺に住していたとき、上皇にめされて宮中に禅法をとき、やがてその示寂ののちには、北条時宗の奏上によって大覚禅師という勅諡号を贈られた。これがわが国における禅師号のはじまりで、以後多くの禅僧が皇室から勅諡号をおくられるようになったのである。

このようにして皇室と禅との関係は、後嵯峨天皇によってきわめて順調にはじまったかのごとくであるが、おそらくこれまで密教を中心とした旧仏教になれてきた宮廷の人々にとっては、異国趣味ゆたかな禅はいかにも奇妙に感ぜられ、驚異の眼をもってこれに接したことであろう。しかし、天台や真言とも関係の深い円尒によって最初に紹介されたことは、禅宗にとっては大いに幸いしたこととおもわれる。しかも、禅宗に接近していくにつれて、禅がきわめて貴族的なものであり、高度に洗錬された学問教養を兼ね備えている一方、従来の仏教にはみられなかった、快力乱神を語らざる一種の魔力的な精神的迫力があることを感ずるようになっていったのであろう。こうして、禅の本旨がきわめて斬新な自力の宗教であることが理解されるにしたがって、このの ち禅は一段と宮廷内に浸透していったのである。

後嵯峨天皇─(持明院統)後深草天皇─伏見天皇─後伏見天皇─光厳天皇─崇光天皇─栄仁親王……後土御門天皇─後柏原天皇─後奈良天皇……後水尾天皇
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　├花園天皇　　└光明天皇
└(大覚寺統)亀山天皇─後宇多天皇─後醍醐天皇─後村上天皇─長慶天皇

このように、後嵯峨天皇のあと皇室は持明院と大覚寺の両統にわかれ、ついで両統迭立の時代にはいるが、後深草天皇が円尒について菩薩戒をうけた以外は、持明院統と禅宗との接近はあまりみられなかった。ところが、一方大覚寺統の歴代は密教とも深い関係をもったが、他方この外来の新宗教である禅にも大いに興味をもつようになっている。すなわち、亀山天皇は円尒から菩薩戒をうけ、ついで弘安四年には紀伊興国寺の開山無本覚心をまねいて草河の勝林寺に住せしめ、しばしば宮中にめして禅法をきき、のちに法燈禅師の勅諡号を贈られている。

だが、亀山天皇と禅宗との関係で最も注目されるのは、なんといっても南禅寺の開捌であろう。これよりさき上皇は円尒の高弟無関玄悟をまねいて禅を学んでいたが、無関の禅法によって南禅院の妖怪を退治してから一層禅に心をよせ、正応四年ついに離宮の禅林寺殿を禅院に改め、無関を開山にむかえた。これが、こののちながく禅と皇室との接近の一大拠点となった南禅寺の起源である。こののち上皇は南禅寺において参禅にはげんだばかりでなく、無関を国師とよび、その病篤きをきかれるや、東福寺に臨幸して病を問い、その寂後には師の頂相に勅賛を加えられている。

このほか上皇は南禅寺において同寺二世規菴祖円・三世一山一寧、さらに南浦紹明などについて宋朝風の純粋禅を学んだので、かなり禅に精通され、達磨が天竺から海をこえて中国にやってきて、ただせわしく南船北馬しているが、もし当時自分が達磨と相見していたならば、梁の武帝の問答にみられるように、達磨に逃げられてしまうようなへまはしなかったであろうという意味の偈をよまれている。いかに禅について深い造詣に達していたかが窺われよう。

ついで後宇多天皇も南禅寺を中心にふかく禅宗に帰依された。天皇はかねてから名声一代に高かった一山の徳望を慕い、一山を関東からまねいて南禅寺の三世とし、一山にあうことができたのは、あたかも道しるべの司南の車をえたようなものだとして、日夜師について参禅工夫をつむこと数年におよび、その寂後には国師号を贈ったばかりでなく、亀山天皇の陵墓の側に一山を葬っている。

一山についで忘れてならないのは南浦紹明との関係であろう。上皇は南浦に帰依すること深く、嘉元三年東山に嘉元寺をひらいて南浦を開山にまねいた。ところが、たちまち比叡山の天台衆徒の怒りをうけ、同寺は破却されてしまった。こののち上皇は南浦が西京にひらいた龍翔寺の開基になっている。このほか、一山の案内者として再び来朝した西磵子曇や約翁徳倹・双峰宗源なども上皇の帰依をうけ、宮中に禅を説いた。なお皇弟の常盤井宮恒明親王も双峰に受法して、師のために洛東の大聖寺をひらいている。

つぎに、後醍醐天皇も密教に対する信仰があつかったが、禅にも大いに関心をもたれた。後述のように、持明院統

の花園天皇が妙暁や宗峰妙超と深い関係があったのに対して、おなじく高峰顕日の会下で同門であった夢窓疎石に大いに帰依している点が注目される。すなわち正中二年八月、天皇は関東から夢窓をまねいて南禅寺九世とし、したしく禅法を問うている。その後、夢窓は鎌倉幕府によびもどされたので、いったん関東に帰ったが、建武新政なるや、元弘三年六月再び天皇にめされて上洛し、皇子世良親王を開基とする臨川寺を管領していた。ついで十月十日天皇の綸旨をうけて南禅寺に再住するにいたっている。こうして、天皇は夢窓に問法をかさね、したしく授衣して弟子の礼をとり、ついで国師号を贈っている。これによっても、いかに天皇が夢窓に帰依していたかがうかがわれるであろう。このようにして、天皇と夢窓の関係が深まったのは、顕密と妥協的な和様化した夢窓の禅風が、密教信仰のつよい大覚寺統の後醍醐天皇にうけいれられやすかったという点が考えられるが、また、これよりさき鎌倉にいた夢窓が、北条政権がすでに末期に近づいていることを敏感にみぬいて、新時代をになうであろう後醍醐天皇、ついで足利一族などに積極的に接近していったことにもよっているであろう。このようにして、天皇の崩御ののち、その冥福をいのるために、足利尊氏・直義らにすすめて、夢窓は亀山離宮のあとに天龍寺を造営するにいたったのである。ここに、禅林寺殿のあとに建てられた南禅寺とともに、後嵯峨上皇の仙洞御所であった亀山離宮もまた禅宗と皇室の接近をます第二の拠点となったのである。

このほか、天皇は南禅寺に住した通翁鏡円・潜渓処謙・嵩山居中・明極楚俊・虎関師錬などにもあつく帰依しているが、元弘三年隠岐から帰った天皇は、かつて亀山上皇の帰依あつかった無本覚心の高弟孤峰覚明を船上山にめしてより、ふかく孤峰に帰依した。やがて、このことが南朝の後村上天皇などと法燈派が特殊な関係を結ぶ契機をなすにいたっている。

ここで想起されるのは、後醍醐天皇の瑩山紹瑾に対する十種勅問など、南朝と曹洞宗との間に特殊な関係があったといわれている点である。ところが、瑩山は総持寺および永光寺の開山であるが、永光寺のごときは、暦応四年十二

月十三日北朝の光厳上皇の院宣によって、能登国の利生塔がもうけられているのみならず、北朝および室町幕府のあつい庇護をうけていたことがしられる。したがって、永光寺と緊密な関係にあった総持寺もまた北朝系であったことは想像にかたくない。にもかかわらず、南朝との関係がとくにいわれているからには、なにかよって来るところがなければならないであろう。

文和三年のこと、これよりさき法燈派の中心的存在であった孤峰は、南朝の後村上天皇から、恩師である瑩山のために仏慈禅師という勅諡号をうけ、これを総持寺の峨山のもとにおくり、瑩山の法をつぎたいと申込んだのである。けれども、瑩山派を代表する峨山としては、孤峰がすでに法燈派の本拠である紀伊の興国寺に再住しているので、同派の祖である無本の法を正式についだことはまぎれもない事実であるから、いまさら瑩山の法をつぎたいといわれても、そのまま信用できないし、また、道元いらい曹洞宗には勅諡号宣下がないうえに、瑩山の本意もわからない現在、南朝の勅諡号をうけるわけにはいかないという理由をあげて、この勅書を送りかえしてしまったのである。

このような点から考えると、これよりさき肥後の南党菊池一族と大智などが接近したという実例もあるので、上述のような禅師号拒否一件の背後には、全国的な隆盛をつづけていた曹洞宗の発展振りをみて、劣勢にあえいでいた南朝方が孤峰を通じて同教団に働きかけようとしたことがあったのではなかろうか。そして、このようなところから、瑩山派と南朝との関係がつたえられて、十種勅問をはじめとする南朝関係の偽文書がつくられるようになったものとおもわれる。

このように、後嵯峨天皇によって禅宗との接近がはじめられて以来、大覚寺統の亀山・後宇多・後醍醐の三天皇は、南禅寺を中心とした宋朝風の禅に大いに関心をよせられ、ついで後村上天皇も法燈派を通じて曹洞禅と接近しようとしている。けれども、その根底においては、やはりこれまでの密教的なものから脱却できなかったらしく、後宇多天皇などは大覚寺を中興し、東寺で伝法灌頂をうけ、さらに二十五箇条御遺告をあらわしている。したがって、大覚寺

統の歴代においては、禅はデモーニックなものと受けとられていたのであって、坐禅さえ妖怪退治の一種の手段とされていたようなところがあったのである。

一方、持明院統の歴代天皇ははじめのうちは禅とのかかわりあいは薄かった。ところが、英邁な花園天皇は、これまでの大覚寺統の天皇方より一段と禅の理解をふかめ、表面上はともかく、内面の精神生活においてはもっぱら禅宗本位となっている点が注目される。すでに元応二年頃から、日野資朝の紹介で、高峰顕日の弟子で梅津の長福寺の開山となった妙暁（月林道皎）にふかく帰依して禅法を学んだ。やがて元亨元年妙暁の入宋にあたり、いまは退位後のためおもうにまかせないが、後日再会のときにかならず国師号をあたえようと約束され、「此上人は明眼の宗師なり。当世無双、朕ことにこれに帰依す」と、その宸記に記している。

ついで、その入宋後の元亨三年頃からは、妙暁の推薦によったのであろうか、高峰門下で妙暁と同門の宗峰妙超に帰依し、しばしばこれを宮中にめして、『碧巌録』などの講義をうけ、参禅問法をかさねた。その結果、ついに宗峰から印可証明をうけるにいたった。その問答を書いた次のごとき印可状が、いまも大徳寺につたわっている。

（宗峰）億劫相別るれども須臾も離れず。尽日相対すれども刹那も対せず。この理人々これあり。いかなるかいんもの理。伏して一言をきかん。

（上皇）昨夜三更、露柱和尚にむかつていひおはんぬ。

（上皇）二十年来辛苦の人。春を迎ふるも換へず旧風烟。著衣喫飯いんもにし去る。大地なんぞかつて一塵あらん。弟子この悟るところあり。師なにをもつてか朕を験せん。

（宗峰）老僧すでにいんもに験せり。諾（こい）。

なお天皇は夢窓と宗峰の禅をくらべて、夢窓の問答は教臭味を脱していないとし、猛烈な参禅工夫をつむ宗峰の禅

機を大いに称揚している。天皇がいかに純粋禅の本旨をわきまえていたかがしられるであろう。
さらに正中二年、天皇は宗峰を庇護して大徳寺を建立し、同寺を祈願所とされている。やがて宗峰が病気になったため、弟子の関山慧玄を推薦した。そこで天皇は関山を美濃からまねいてこれに参禅し、ついで暦応五年正月二十九日、花園の離宮跡を関山に寄進して管領させた。これが妙心寺の濫觴である。さらに玉鳳院を建てて庵室とし、ここに居住して日夜入室問法をかさねている。
このように、後醍醐天皇がもっぱら夢窓に帰依したのに対して、花園天皇は妙既・宗峰妙超・関山慧玄など、ほとんど密教臭のない林下の禅僧について純粋禅を本格的に修行したのであって、そのユニークな禅探求の深さはまさに空前絶後というべきであろう。
ついで持明院統から出て北朝の天皇となった光厳天皇も、花園天皇の薫陶をうけて禅宗に帰依するにいたっている。ところが、光厳天皇は足利尊氏などとの関係によって、天龍寺創建などを通じて夢窓との接近をまし、ついに夢窓に受衣して弟子の礼をとり、夢窓から無範という道号をうけるにいたっている。そのほか虎関をはじめ竺仙梵僊・中岩円月などについて問法したが、のちに観応の動乱によって南朝に捕えられ、河内におもむいて孤峰に参じ、ついに無範光智と称する一介の禅僧の姿になっている。こののち南方からのがれて伏見に庵居をいとなんで、一般の禅僧たちとともに参禅三昧の生活を送っていたが、さらに丹波山国荘に常照寺をひらいてその開山となった。やがて夢窓の弟子清渓通徹をまねいて参禅工夫をかさね、画像に自賛をくわえ、あるいは遺誡をしるすなど、まったく禅僧となりきった生活を送っている。その崩御に際しては、天皇として最初の禅宗様式による大葬が行われ、のちに天龍寺内に分骨を収めた塔頭金剛院が建てられている。
さらに光厳天皇の皇弟の光明天皇も、光厳天皇と同様、夢窓に帰依してその弟子となり、肯翁という道号をうけたが、観応の内乱のとき南朝に捕えられ、孤峰に受戒して一介の禅僧の姿になった。やがて伏見に大光明寺を建て、師

の夢窓を開山とし、みずからも参禅弁道にはげんだ。なお天皇は寂室元光・春屋妙葩・古剣妙快などにも帰依されている。

ついで崇光天皇もまた夢窓を追慕し、拝塔受衣して弟子の礼をとり、さらに無極志玄をはじめ春屋妙葩・義堂周信・空谷明応・古剣妙快などの夢窓門下の人々に帰依した。

このように持明院統の歴代天皇は、密教的な大覚寺統に対して、禅宗的色彩が濃厚であった。ことに林下の禅に参じた花園天皇をのぞいては、南北朝以後禅宗の主流を占めるにいたった五山派、とくに夢窓とその一派に主として参じたことがしられるのである。

ともあれ、このようにして禅林寺殿をはじめ亀山殿・花園離宮、さらに伏見殿などの離宮が相ついで禅院となるなど、禅が宮廷に浸透していった結果、歴代天皇から多くの禅の信奉者を出したばかりでなく、やがてその子弟からも禅林に入るものが続出するようになった。たとえば後嵯峨天皇皇子の高峰顕日をはじめ、四辻宮尊雅王王子の無極志玄、光明天皇皇子の周尊、崇光天皇皇子の用健周乾・阿栄・明江宗叡、栄仁親王王子の松崖洪蔭、後円融天皇皇子の強中□(一字不明)忍、直仁親王王子の季明周高、後小松天皇皇子の周建、南朝では後醍醐天皇皇子の無文元選・龍泉令淬、後村上天皇皇子の惟成親王こと梅隠祐常、おなじく師成親王こと竺源恵梵、長慶天皇皇子の海門承朝、あるいは金蔵主などがそれで、しかも明江や南朝系の無文・龍泉・梅隠らをのぞいては、ほとんど夢窓派の法系に属しているのは持明院統の歴代の場合と同様である。

しかし室町中期以後になると、夢窓派をはじめ五山は全く和様化して禅本来の姿を見失ってしまったので、上述の皇室出身者からも、林下の禅機を求めて大徳・妙心にはしるものがあらわれるようになった。先掲の明江なども、はじめは五山にいたが、のちに足利義満によって中絶されていた妙心寺復興の立役者になった人であり、周建も五山を出て大徳寺にうつり、一休宗純と名を改めて独特の禅風を発揮するにいたっている。

だが、皇室全体としてはまだ五山派中心の色彩がつよくのこっており、後土御門天皇なども、横川景三・蘭坡景茝・天隠龍沢・了庵桂悟など五山派の代表的学僧と聯句をもよおし、また儒典の講義などをうけている。

ところが、後奈良天皇を境として林下の禅との関係が圧倒的に多くなってきた。これは五山派の衰頽と交替して林下の禅宗が発展し、やがて皇室と接近するにいたったからにほかならない。すなわち、後奈良天皇は妙心寺の大休宗休にしたしく参禅して、ついにその印可をうけるにいたっているが、そのほか大休の法嗣亀年禅愉、さらに大徳寺派の古岳宗亘・徹岫宗九・清庵宗胄などにも参禅問法をかさねている。

ついで後陽成天皇も、学芸詩文については五山派の有節瑞保・集雲守藤などから学んだが、こと参禅に関してはもっぱら大徳寺の春屋宗園や妙心寺の南化玄興など林下の人々にたよっている。

しかし、もっとも熱心に禅に帰依されたのはつぎの後水尾天皇であった。天皇は五山の以心崇伝・鳳林承章からも禅を学んだが、主として大徳寺の沢庵宗彭・江月宗玩、妙心寺の雲居希膺・愚堂東寔などの林下の禅匠について参禅問法をつんだ。ことに妙心寺の愚堂のごときは、特別に宮中に法座を設けて陞座説法を行わせている。しかし、天皇がことに帰依あつかったのはその法嗣の一絲文守で、後年一絲が西賀茂の霊源庵や丹波の法常寺を建てたのも天皇の庇護によるところが多い。

やがて黄檗宗がつたわると、明暦三年以後は、黄檗宗の龍渓性潜について参究をつまれるようになった。龍渓はもと妙心寺の住持であったが、その地位をすてて黄檗宗に転じ、隠元隆琦の弟子になって再修行した人で、上皇はこの龍渓に帰依し、宮中にめして参禅問法をかさね、ついに大悟徹底して菩薩戒をうけている。

さらに、龍渓との縁故によって直接隠元にも帰依し、国師号を特賜して、「師は国の宝なり。なほ世寿つづくべし。朕ねがはくは身をもつて之に代らん」とまでいわれた。なお隠元の法孫高泉性潡にも帰依したが、その関係で皇女大通文智禅尼も高泉の法を嗣いでいる。

このように後水尾天皇は大いに禅の教養をつまれ、ついでその遺風をうけて霊元天皇も高泉に参じているが、このの ち神道思想の抬頭にともない、宮廷における禅はまったく影をひそめてしまったのである。

二　勅謚号と勅住寺院

以上のように、後嵯峨天皇いらい禅は宮廷に浸透し、その間蘭渓の大覚禅師および南浦の円通大応国師などをはじめとして、鎌倉時代以降相ついで勅謚号を下賜されるにいたり、現在でも曹洞宗の永平寺・総持寺の住持には禅師号が出される慣例になっている。また延慶元年十二月、旧仏教にならって建長・円覚両寺が定額寺に列せられてより、正中二年七月一日大徳寺が勅願寺に加えられるなど、これに列せられた禅寺が多い。

つぎに皇室と禅宗との関係で見逃すことができないのは勅住寺院の問題であろう。これは皇室から綸旨もしくは院宣をうけて入寺する寺院のことで、その住持はとくに紫色の法衣を着用することが勅許されたので、一名紫衣勅許の出世道場ともいわれる。

このような勅住制度がはじまったのは、正応四年亀山上皇の招請によって無関玄悟が南禅寺開山として入寺したときからである。いらい同寺は禅宗最高の寺院として勅住が行われているが、やがてこれに倣うものがあらわれるようになった。

すなわち、観応二年八月十九日東陵永璵が院宣をうけて天龍寺に入寺してより、南禅寺の例にならって同寺も勅住寺院に列せられている。しかし、南禅寺の住持が深紫の法衣であるのに対して、天龍寺は浅紫とされていた。

一方、これよりさき林下の大徳寺も、開山宗峰妙超と花園天皇・後醍醐天皇との関係によって、元弘四年正月二十六日南禅寺とならび五山の第一に列せられてから、勅住寺院となっていた。ところが、そののち寺運衰微のため、そ

の栄誉を推持できなくなっていたが、文安二年八月二十八日養叟宗頤が再住したとき、綸旨による勅住寺院としての寺格をとりもどし、こののち勅謚号を再び下賜されるようになっている。

ついで日峰宗舜ら妙心寺の関山派のものが相ついで大徳寺に昇住し、勅謚号をうけるようになった。これは、もともと末寺であった妙心寺の一派がめざましい発展をとげた結果、本寺の大徳寺をはるかに凌ぐ勢力をもつようになったためである。

ところが、このため大徳寺側は脅威を感ずるようになり、やがて関山派の大徳寺入寺をめぐって両派は不和を生じ、ついに大徳寺派は自己防衛のために関山派を大徳寺からしめ出してしまった。

そこで妙心寺側は単独で朝廷に奏請して、細川氏の出身である鄧林宗棟らのはたらきによって、永正六年二月二十五日柏庭宗松のときに、ついに紫衣勅許の勅住寺院とすることに成功した。さっそく大徳寺側はこれを抗議したが、いれられず、こののち大徳・妙心両派はながく相交わることがなかった。

ちょうどこのころ曹洞宗の永平寺も勅住寺院となっている。すなわち、これよりさき室町中期にはすでに全国的な大門派に発展していた瑩山派の人々が、一部小門派のみによって支えられているにすぎなかった永平寺教団を圧倒し、やがて鎌倉末期の三代相論いらいながらく関係のとだえていた永平寺に、明応年中からその実力によって昇住するようになっていた。こうして永平寺は、大乗・総持・永光などの瑩山派の大刹などをその傘下におさめた曹洞教団全体の総本寺としてにわかに脚光をあびるようになった。その結果、永平寺に入寺した有力な人々は、文亀三年八月二十一日近江新豊寺の越渓麟易が真興正続禅師と勅謚されたのをはじめとして、永平道元何世の孫という資格によって朝廷から勅謚号をうけるようになった。

ついで永平寺は勅住寺院となることをのぞみ、関白一条冬良などの斡旋により、永正四年十二月十六日ついに後柏原天皇から日本曹洞第一道場という勅額を下賜され、紫衣勅許の勅住寺院となることができたのである。

ついで、総持寺も勅住寺院に列しようとしたが、許されず、加賀宝円寺の大透圭徐などの運動によって、天正十七年六月二十七日ようやく出世の本寺たることを認められ、さらに元和元年七月、江戸幕府によって永平寺とともに紫衣勅許の出世道場として認められるにいたったのである。

禅と武道

大森曹玄

一　武道とは

「禅と武道」という場合、この課題の提出者としては、もちろん武道をすべての武芸や武術を包括した名称として用いているとおもう。けれども古来から用いられた武道という言葉には、もっと広い意味があるので一応その点を明らかにしておきたい。

試みに辞書を引いてみると、「武道とは武士の修むべき道」とある。また横山健堂氏の『日本武道史』には、「武道とは即ち武士道である」と書いている。

あるいは文武両道などともいわれるが、そのように武道は必ずしも狭い意味の武術だけを指したものではない。中江藤樹（一六〇八―四八）に『翁問答』という著述があり、その中に「文武問答」なる一巻のあることは有名であるが、その劈頭で彼はこういっている。

「文と武と世俗大きなる心得そこなひ候、世俗は歌をよみ詩をつくり、文筆に達し気だてものやはらかに花車(きゃしゃ)なるを

文といひ、弓馬兵法軍法をならひしり気だてたけくいかつなるを武といひならはせり、みな似たる事の似ぬ事にて候」といって世間の文武観の誤りを指摘している。藤樹によれば「元来文武は一徳にして各別なるもの」ではないのである。だから文と武をそのような分けかたをすること自体がまちがいであって、「武なき文は真実の文にあらず、文なき武は真実の武」ではないといっていいのである。「天下国家をよく治めて五倫の道を正」すのが文であり、「天命を恐れず、さも悪逆無道のものありて、文道をさまたぐる時は、或は刑罰にて懲し、あるひは軍をおこし、天下一統の治をなすを武といふ」のである。従って「文道をおこなはんための武道なれば、武道の根は文なり、武道の威をもちひて治むる文道なれば、文道の根は武なり」ということになる。

　こういう解釈をしてくると、武道とはとてつもなく範囲の広いものになってくる。上古には人生万般の事象を、目に見えない精神的現象と、目に見える具体的事実とに分け、前者を「幽りごと」、後者を「顕わにごと」といったといわれるが、その「幽りごと」というのが文に当り、「顕わにごと」というのが武に当るとみてよいであろう。しかも幽顕は一貫するものであるから、藤樹の指摘したように文武はもと一徳だということになる。

　古人の考えた武道とは、本来そういうものだったのである。平田篤胤なども「御国人はおのづから武く正しく直く生れつく、之を大和心とも御国魂ともいうでござる」といっているように、武道とは武く正しく直き武を原理とする道徳といった方が、むしろ妥当だともいえるのである。けれども今では合気武道などというように、武道といえば主として狭義の武芸・武術を指していう場合が多い。そして柔道や剣道が武道の代表的なものと見られている。

　むかしは剣術とか柔術とか呼んだものが、剣道・柔道などといわれるようになったのは、それらが単なる闘争方法としての武術としてではなく、むしろ人間の道として深い精神的意義のあるものだと自覚されて以来のことであろうとおもう。たとえば、嘉納治五郎氏が柔術という名を廃し、柔道と呼ぶようになったごときがそれで、そこでは柔道とは精力を善用し、自他が共存共栄する道だと考えられている。

しかし現実には武道は、術が道に昇華したどころか、逆にだんだんスポーツ化の傾向をたどっている。先師山田一徳斎先生が、その著『日本剣道史』の年表を、明治二十七年九月十一日、即ちその師榊原鍵吉先生の死をもって閉じ、「旧師歿して以後は、名の実に副はず、技の法に叶はざるもの多く、撃剣は熾んなるに似たるも、道術は破れたるに庶幾し」と嘆いている気持も、その意味では同感できるのである。武道の術技が実戦的意義を失った現在では、マラソンや野球、水泳などのようにスポーツ化していくこともまたやむを得ない当然の勢いではあるが、その精神においてはあくまでも武道的なものを失いたくないとおもう。

技術的な武技、またはスポーツとしての武道は、それ自身に目的価値をもつものではなく、身体が丈夫になるとか、精神が勇壮になるとか、何らかそれ以外の目的を達するための手段としての価値しかもたない。つまり、仮りにそれを武道と呼ぶとしても、その〝道〟なるものは第二義的の手段としての意義しかもたないのである。ところが本来の武道はそうではない。人間の道そのものとして、それ自身に目的価値をもつところの尊厳なる第一義諦なのである。もしそうでないならば、禅と対比して論じるほどのものではないとおもう。ここではそういう立場から武道を見ていくことにしたい。

二　人間存在の重層的構造

私はかつて『剣と禅』という本を書いたが、剣道とは素朴にいえば人を殺す方法であり、禅は転迷開悟して人間が真実の自己として活きる道である。だから剣禅一如などと事もなげにいうけれども、殺人術と活人道とがどういう関係にあるのか、どうすれば一如するのか、などということは口でいうほど生まやさしい問題ではない。絶対矛盾の自己同一といってしまえばそれまでだが、それを実践のうえで体験的に一如させるとなると、実は容易ならない問題で

ある。しかし、いかに困難であろうと、人間には本来的にその矛盾するものを一つにしたい願望というのか、要請というのか、そういったものがあるのではないかとおもう。

人間がこの地上に現われてから何万年経ったか何億年になるのか知らないが、いまや科学・技術はいうまでもないとして倫理・道徳・芸術・文化・宗教など、あらゆる面で究極をきわめたといってもいいほどに進んだ現代、痛切に平和を求めながらもなおかつ戦争や闘争の絶え間のないのはどうしたことであろうか。原水爆という罷りまちがえば地球が一瞬にして雲散霧消し、人類が絶滅しかねない物騒きわまる究極兵器を抱えながら、平和、平和と叫びまわっている現代人の焦燥ぶりは、いったい何を物語っているのであろうか。

『葉隠』に「武士道とは死ぬることと見つけたり」とあるが、死または殺を通過して、大活を現成する人生の一大事——その体験を古人は武道と呼んだといってよい。それはもちろん武道者自身の個人的体験に過ぎない。けれどもその事実の日本文化史上における意義というものは、決して過小評価していいものではない。その個人的な体験の積み重ねによって、日本には武道という普遍性をもった人間の〝道〟が成就したのである。野球でもマラソンでも水泳でも、もとはといえば武技であった。そのように武技がスポーツとして活かされている例は、東西古今に非常に多い。けれども日本の武道のように、人殺しの術が〝人間の道〟として完成されたものがどこにあるだろうか。この文化的価値を、世界史の転換期に当って活用しないのは惜しいことではないかとおもう。

人間というものはアミーバーから進化したのか、類人猿より毛が三本多いだけの存在なのか、私にはよく判らないが、決して単細胞的な存在でないことは確かである。どうやらそういう低次の進化段階を完全に離れてしまったものではないようである。それらの段階を内に含んでいるからこそ、植物的な細胞ももっていれば、野獣的な性質ももっているのであろう。物質でもあり、動物でもあり、人間でもあるといった重層的、統一的な構造をもったものが人間ではないかとおもう。だから人間の世界には、物の世界に行なわれるような物理的な法則も行なわれているし、動物

社会に行なわれているような生物的法則も通用している。同時に人間だけがもつような人格的法則も厳存する。この故に、いかに高邁な神のような人格者でも、他の生物の生命を奪うのでなければ一日たりとも生きられないのが、悲しむべき人間の現実なのである。どんなに清廉な人物でも、地下から無償で水を奪い、空間から無断で空気を劫めとり、太陽から無料でエネルギーを盗まなければ、一瞬たりとも生物としての生命を維持することのできないのが哀しむべき人の世の運命である。その意味では、何人も原罪を負っているといってよい。

だから、どんなに平和を愛する人でも、その高尚なる平和論を展開するためには、牛を殺し、豚を殺し、鶏を殺し、魚を殺し、野菜を殺しているのである。逆説的にいえば、自分自身が弱肉強食の修羅道に陥込んでいるからこそ、彼らは平和をこの上なく願求するのだといってもよい。人間とは、本来的にそのような弁証法的構造をもった存在なのである。

このように、人間が活きるという事実は、具体的には殺すことの上においてのみ成り立つ。殺あるいは死を含まない人生というものは絶対にない。武とは、この厳粛な事実を踏まえてのみ成り立つものである。

しかし、母胎からこの世に投げ出されたままの生物的立場で武器を用いる限り、いかに強かろうとそれは相争う虎や狼と同じことで、その武力は猛獣の爪や牙とちっとも変らない。それでは自己保存の生命本能をみたすだけのものであって、古人のいうように「畜生兵法」と名づけるほかには呼びようがない。そんなものを、人格としての人間の行う武道とは断じていえないのである。

三　遊の世界

宮本武蔵という人物の評価は、人によってさまざまである。先師山田一徳斎先生も、武蔵に対してはかなり点数が

辛かった。それは彼がもし本当に自分の腕前を確かめたいなら、当時、江戸の柳生には庄田、木村など錚々たる傑物あり、心影流に紙屋伝心あり、一刀流に小野次郎左衛門があった。武蔵はそれらの強剛を避けて田舎廻りを主とし、手心の知れた剣術者とだけ試合して歩いた、と『日本剣道史』に書いている。しかし私は、武蔵自身が『五輪の書』の劈頭に記している次の文章から、先師の説にすみやかには同じがたいのである。それは意訳すると、大体こういうことである。

自分は十三歳の頃から二十八、九までの間に生命がけの真剣勝負を六十余回もしたが、いっぺんも負けたことがない。しかし、三十歳頃になってその闘いの跡をふりかえってみると、これまでの自分の勝利は相手が未熟だったか、偶然に勝ったかで、決して剣法の極意に達して勝ったのではない。そこでもっと深い道理をつかみたいと朝夕に努力を重ねた結果、ようやく剣の道にかなうようになったのは五十歳の頃である。それからというものは、格別に修行しなければならない道とてはなく、悠々として月日を送っている。自分はこうして会得した剣の理をもって諸芸諸能の道としているので万事に師匠はない。いまこの伝書をかくにも仏法、儒道の古語も借りなければ、軍記、軍法の故実も用いない。

こういうふうに過去を顧みて告白している。これでみると、五十歳以前の武蔵は暗中摸索時代であり、三十歳前はたまたま相手が弱かったから勝てたというだけのもので、いずれも程度の差こそあれ、決して剣の理法に叶って勝ったのではなかった。武蔵より十七年ばかりあとの一六六二年に、七十余で死んだ無住心剣の針ヵ谷夕雲という人が、「己れに劣れるに勝ち、まされるに負けて、同じようなるには相打ちよりほかはなくて、一切埒のあかぬ」剣術は〝畜生兵法〟だと罵っているが、三十歳までの武蔵の剣はその畜生兵法だったのである。強いことは無類に強かったではあろうが、要するにただそれだけのもので、結局それは虎や狼の強さであって人間性の尊厳に目ざめたものではなかった。そこには〝術〟はあったろうが、〝道〟はなかった。三十歳にしてその非を悟り努力精進したが、それと

て五十歳まではおそらく技法の範囲をそう多く出るものではなかったであろう。そこでは勝と敗、生と死とがつねに相対しており、自分が生きることは他人の死を意味し、相手が勝つことは自分の敗けなのであった。その世界は弱肉強食の動物的世界であり、彼の剣は畜生兵法に過ぎなかった。従って獅子を見たら、小羊のように遁走したとしても不思議ではない。それは動物の自衛本能である。武蔵が田舎廻りばかり相手にしたということは、その小羊の遁走と同じかどうかは知らないが、みずから「兵法至極して勝てるにあらず」と反省している青年時代の未熟さをもって、彼の全生涯を批判するのは必ずしも当を得たものではあるまい。その意味で私は先師の武蔵評には同じないのである。

彼が齢五十を過ぎて剣の〝道〟を把握体得したという不動の確信に立ったとき、そこにはもはや「格別に修行しなければならない道とてはなく、悠々として月日を送っ」たと告白していることを見落してはならない。そのとき彼の剣は技法を越え、手段的なものではなくなっていた。それ自身が目的であるところの、尊厳きわまりない第一義諦の〝道〟そのものであった。さてこそ〝それ〟のほかには「格別に修行しなければならない」ものは、何ひとつなかった。〝それ〟以外に踏み分けるべき山巓もなかったし、わけ入るべき道もなく、いわゆる絶学無為の閑道人として「悠悠として月日を送」るほかはなかった。禅語にいわゆる「老倒疎慵、無事の日、安眠高臥、青山に対す」という任運無為の遊戯三昧である。血を見ることとすら遊びであるとする、ホイジンガのいうところの「ホモ・ルーデンス」は、東洋的にその本当のものをいうならば、この境地でなければなるまいとおもう。武蔵が画に書に鍔に彫刻に、行くとして可ならざるはないような腕前を見せ、第一級の作品を残しているのも、「剣の理をもって諸芸諸能の道」とした無作の妙用にほかならなかった。

武蔵は六十二歳で死んでいるから、彼がこのような道玄味を堪能したのは僅々十年内外のものであった。

とにかく、ここに人殺しの術が、人を活かす道に転ずる妙機がある。真の武道はここに成り立つのである。そこは殺の境地を観念的に遊離した世界ではない。それでは殺と同じ地平の活に過ぎない。そうではなくて殺と活との相対

を、殺に徹することによってともに乗り越えた世界である。それを針ヵ谷夕雲の言葉でいえば「相ぬけ」というのである。万人、万物その所を得て、その真を全うする世界である。

そういうことがどうして可能かといえば、人間は否定を否定することができるからである。『葉隠』的にいえば「武士道とは死ぬることと見つけたり」という、自覚の立場に立つことができるからである。それをさらに道元禅師の言葉で翻訳すれば、人間には「ただわが身をも心をも放ち忘れて仏のいえに投げ入」れるという自己否定ができるし、さらにそこをもぬけ出して「仏の方より行はれ、これに従ひもてゆく」という否定の否定ができるからである。

ひと口にいって生物という点では人間も猛獣も大差はないが、猛獣は母胎からこの世に投げ出されたままで受動的に生かされて生きているに過ぎないのに反し、人間は過去の必然を未来の自由に転ずるという自主性をもち、創造的に自覚的にみずからのいのちを展開することができるという違いがある。自己保存の生物的本能だけで受動的に生きるか、自己を否定することによって、かえって自己を越えた大きな自己、根源的な自己として自覚的に生きるか、の差である。

武蔵が五十以後に到達した剣の道、夕雲のいわゆる畜生心を脱した「相ぬけ」の剣境は、このように生死、勝敗、強弱の対立を、生物的自己を否定することによって自覚的に超出するところの、生死決定の道だといってよいであろう。それは禅と、果たして同じであろうか。それとも異るであろうか。

四 施無畏

宮本武蔵のような昔の人ではなく、まだ会った人も何人かはいる山岡鉄舟はどうであろうか。この人については本講座に「山岡鉄舟」と題して書いているので重複は避けたいが、ある人が鉄舟に「剣道の極意とは、どんなものです

か」と質問したら「浅草の観音さまに預けてある」と答えたという。
その人はさっそく浅草まで行って、堂内隈なく探した結果「施無畏」の額がそれだと気づいた。鉄舟にその旨を報告すると「それは結構でした」と笑っていたという。
「施無畏」は、もちろん観音経の中の「この観世音菩薩摩訶薩は、怖畏急難の中においてよく無畏を施す。この故にこの娑婆世界、みなこれを号して施無畏者となす」とある、そのことである。無畏とは畏れなしで、人々の心から不安や恐怖を除くこと、いいかえれば絶対の安心を与えることとである。
もし施無畏が剣の至境だとするならば、それは禅と全く同一である。
ただそこに到達する道程が問題である。
ここで本稿の劈頭に引用した中江藤樹の「文武問答」の、次の項を想起して頂きたい。「天命を恐れず、さも悪逆無道のものありて、文道をさまたぐる時は、或は刑罰にて懲し、あるひは軍をおこし、天下一統の治をなすを武とい ふ。」藤樹はこういっているのである。「さも悪逆無道の」人でなしの猛獣にも等しいものがあって、平和を紊し秩序を破るなど「文道をさまたぐる時」は、これを討ち平げるべき実力を発動するのが武道である。禅にはその実力がなくてもいいかも知れないが、武道はそれなくしては武道ではない。
清水の次郎長が、あるとき鉄舟に
「先生、撃剣なんて実際には役に立ちませんね」
といった。鉄舟が「どうしてだ」と聞く。
「わっしが刀を抜いて相手に向うと、きっと怪我をするが、素手で〝この野郎ッ〟と睨みつけると、たいていの奴は逃げてしまいますよ。」
「そうか、ではお前その長い刀でおれに切りかかってこい。おれはこの短い木刀で相手をしよう。もしおれがカスリ

傷でも受けたら、お前が勝ちだ。」
次郎長は端然と坐っている鉄舟を、しばらくにらみつけていたが
「こいつはいけねえ。どうしても先生にはかかれねえ。手足がすくんでしまうようだ。これはどういうわけだろうかね、先生！」
「お前が〝この野郎ッ〟と相手をすくませるのと同じことだ。」
こういって鉄舟は「眼不放光輝非大丈夫——眼、光輝を放たざれば大丈夫に非ず」と書いて与えたという。この威力がなければ、仮りに禅とはいえても武道ではないのである。

若き日の武蔵のように、たとえ畜生兵法と罵られようとひたすらに生・勝・強を求めて努力精進する。それは動物的な我執であるかも知れない。その意味では、初めから我を否定する禅とは逆方向の程度の低いものであろう。しかしその我執に徹しきるとき、それは抽象的・観念的に求められる無我、無心よりは遙かに純粋であり、透徹した無我に達する。そこでは我執が我執を打ち破って超えている。自我がそのままで無我に転成する。そこには「渋柿のそのまま甘しつるし柿」という手強さと具体性とがある。

鈴木正三老人も『驢鞍橋』で言っている。
「いまどき世間で行われている坐禅は、いわば念を起すまいという坐禅だ。わしにいわせれば、そこには早くもすでに起すまいという念が起っているのに、御本人は一向そのことに気づかずにいる。大念起らずして諸念休むべからずである。世間一般の念起さず坐禅に反して、わしの方は念起し坐禅である。それも須弥山ほどの大念を起させる坐禅だ。」

多くの禅者は、いきなり高い空・無の世界への修行を教える。そこで未熟の修行者は〝虚無の会〟をなして、抽象化された生ま悟りにおちいるという弊を伴うことがある。

そこには重層的な人間であることを忘れ、生物としての低次の段階を観念的に遊離した、平和論者と同様のひよわさとうつろさがある。食うか食われるかの厳しい現実を踏まえ、生死ぎりぎりの限界状況に身を横たえ、必死必殺の〝相討ち〟からついに〝相抜け〟、あるいは〝施無畏〟の剣境を開いた先人の偉大さを思うとき、この個人の体験を世界の現実に生かし、原水爆を抱いての肉を切らせて骨を切る〝相討ち〟の構えから、我も活き彼も栄える〝相抜け〟の活人剣的な剣禅一如の世界にまで一歩進められないものかと思うや切である。

禅と武士道

古川哲史

一

武士道の代表的経典として佐賀藩の『葉隠』をあげるのは一つの常識となっているが、この『葉隠』と禅宗とのあいだには切っても切れない深い関係があった。

第一に、『葉隠』の主義主張は、

一、武士道に於ておくれ取り申すまじき事
一、主君の御用に立つべき事
一、親に孝行仕るべき事
一、大慈悲を起し、人の為になるべき事

という「四誓願」に尽きているが、このうちの「大慈悲云々」は『葉隠』の口述者たる山本常朝、およびその父重澄と親密なつながりのあった禅僧湛然和尚に源を発している。それは、「出家は慈悲を表にして内には飽くまで勇気を貯えねば、仏道を成就することはできぬ。武士は勇気を表にして、内心には腹の破るるほど大慈悲をもたねば、家業

が立たないものである。これによって、出家は武士に伴って勇気を求め、武士は出家にたよって慈悲を求むるものだ」という湛然和尚平生の示しが『葉隠』にかかげられていることから想像される事項で、『葉隠』における慈悲は主として禅宗に由来していると思ってよいであろう。

第二に、ひとり慈悲ばかりでなく、『葉隠』における仏教的精神は総じて禅宗が中心になっている。たとえば、聞書第十に出てくる大融和尚も禅宗の僧侶で、この和尚がある病家へ見舞に行ったところ、「唯今相果てました」ということであったので、「そんなはずはない。それは養生不足ではないか。残念なことだ」と嘆いた。医師がその家にいて障子越しにこの言葉を聞き、もってのほかだと立腹して飛び出してきて、「養生不足で亡くなったとおっしゃったが、わたくしは下手な医者ですからそのとおりでしょう。出家には法力があるといいますから、この死人を祈り活かして下さい。それができぬなら、仏法は益に立たぬものです」という。和尚は迷惑したが、仏法に疵をつけるのは私事でないと考え、「では祈り活かしてお見せ申そう。しばらくお待ち願いたい。**身ごしらえ仕る**」といって、寺に帰り、やがて帰ってきて、死人の傍で坐禅を組んだ。すると間もなく、死人は息をつき出し、そうして半年ほど生きながらえた。

のちに、この祈りようを大融和尚がさきの湛然和尚に語って、「宗旨に用いないことですから、もとより祈禱のすべを存じませんでしたが、ただ法のためとはまりましたので、寺に帰り上り物の九寸五分を研いで、懐中し、死人にむかい、もし法力があるものならばたちまちよみがえれ、と念じました。もし蘇生しない場合には、いいかかったことですから、腹かき破り、死人にいだき付き、相果つべしと覚悟をきめたまでです」といった、という逸話が語られているが、この話の主導的モティフは死を覚悟する者の絶対的強さ、責任を自己の死の危険において引きうけて仕事に精魂を傾けるところにあるとみてよいであろう。『葉隠』には、「毎朝毎夕、改めては死に死に、常住死身になりて居る時は、武道に自由を得、一生越度なく、家職を仕果すべきなり」というような語句がいく

つも出てくるが、大融和尚も「死身になる」ことによって「越度なく家職を仕果」した模範的事例で、それが禅僧の事功として語られているのには意味があるであろう。

第三に、仏法即世法論を唱えた徳川初期の異色ある禅僧・鈴木正三の名が『葉隠』にいくどか現われるのも、教訓的であろう。その一つは、正三の著書『驢鞍橋』巻の五に出ている肥前国多久の何某の逸話で、彼が島原浜の城に出陣しようとするとき、折悪しく疱瘡を病んでいるさいちゅうであった。親類どもは「大事の病をもちながら出掛けても、何の用にも立つまい」としきりにとめた。が、彼は「もし途中で死ねば本望だ。君の厚恩に預りながら、何ぞ今度の御用に立たぬということがあろうぞ」といって出陣した。冬陣のこととて、寒気がきびしいが、衣を重ねることもなく、夜昼ともに具足ばかりの体で、養生ということもせず、まして不浄を忌むということもしなかったが、結局早く本復して、その陣に忠を尽すことができた。

こういう逸話を聞いて鈴木正三が「君の為に一命を捨てたるほどの清浄なる事あらんや。義の為にづんと捨て切りたる人ならば、疱瘡の神は云ふに及ばず、諸天諸神も皆守護を加へ給はでは」と歎じたという逸話を『驢鞍橋』から引用しているが、むろん、これは深い共感にもとづいての引用であった。実際、『驢鞍橋』と『葉隠』とを読みくらべてみると、あまりに似通った調子のものであることに、だれしも一驚するにちがいない。『葉隠』は、疑いもなく『驢鞍橋』の系列に属する思想の書で、したがって禅思想に深く色どられた武士道思想を展開しているとみてまちがいはないのである。

二

『葉隠』において鈴木正三の名が現われている個所は、右のほか、聞書第七の「岩村内蔵助末期の事」という咄と、聞書第十に「要門和尚の咄」として語られている正三自身についての逸話であるが、まず「岩村内蔵助末期の事」に

は、内蔵助は三極流の軍術を伝え、正三の仏法をも直授せられているという「由」を語ったあと、内蔵助が病気もないのに庭を廻ったところ、気色が悪くなって座にはいり、打ちふしたので内方が驚いてだき起こした。すると、眼をくわっと見開いて歯噛をし、「正三風の発起」を出してそのまま息を引きとったという逸話を披露し、「正三弟子にこれほどに修したる人もあるべからず。一大事の所なり」という評言を加えている。ここに「三極流の軍術」とあるのは、由井正雪の兵法を指すが、内蔵助は「姉川村庄屋の子」で、佐賀藩初代の勝茂公の鷹狩の時分に見いだされて、忠直公の御小姓物書に召しだされたが、忠直公死去ののちは、勝茂公より二代光茂公へ相付けられた三人のうちのひとりであったと紹介されている。そうして、この「光茂公へ相付けられ候三人」の話は、聞書第四に、そのさい勝茂公が百武伊織は「物をよく言ひ砕く者」、生野織部は「情強く、雨露きらはず勤むる者」、内蔵助は「物に念を入れ、越もなく勤むる者」で、以上の三人はいずれも「大名の側に持たで叶はぬ者共」であるというふれこみであったとして出ている。

次に、「正三風の発起」とあるのは、『驢鞍橋』のはじめの方に、「近年仏法ニ勇猛堅固ノ大威勢有ルト言事ヲ唱エ失ヘリ。只柔和ニ成リ、殊勝ニ成リ、無欲ニ成リ、人能クハナレドモ、怨霊ト成ル様ノ機ヲ修シ出ス人無シ。何レモ勇猛心ヲ修シ出シ、仏法ノ怨霊ト成ベシト也」とか、「仏道ニハ、活漢トテ、活タ機ヲ用ル事也。是ヲ知ズ殊勝ニ成、柔和ニ成リ、沈ミ入テ仏法ト思ヱリ。或ハ悟リタル等ト、サモナキ事ヲ鼻ニ上、狂ヒアリク者多シ。只我ハ殊勝ゲナ事ヲモ、悟リゲナ事ヲモ知ズ。十二時中、浮心ヲ以テ、万事ニ勝事計用ル也。何レモ二王不動ノ堅固ノ機ヲ受、修シ行ジテ、悪業煩悩ヲ滅スベシト、自ラ眼ヲスヘ、拳ヲ握リ、歯ギシリシテ曰、キット張懸テ守ル時、何ニテモ面ヲ出ス者ナシ。始終此ノ勇猛ノ機一ツヲ以テ修行ハ成就スル也」とかある「怨霊ト成ル様ノ機」「二王不動ノ堅固ノ機」をいうのであろうが、光茂側近の武士にそのような「機」をそなえた正三の直弟子がいたことがわかるのである。

次に、「要門和尚直の話」として出ているのは、正三が鈴木九太夫といった旗本であった時分、要門和尚に随仕中、

髪を剃ったところ、「剃毛（そりげ）を火鉢にくべてみなさい。もはや臭気はあるまい」と和尚が言うので、剃刀（かみそり）に付いた毛を火にくべたけれども、何の香（におい）もしなかった。そのとき正三が言うには、「匂はないはずだ。自分には覚えがある。修行はかように仕届けねばならぬ」。――そう言ったという話で、少なくとも右の三ヵ所に『葉隠』は鈴木正三の名をとどめているわけであるが、『葉隠』における正三風ないし『驢鞍橋』風な思想や表現となると、ほとんど枚挙にいとまがないほど多い。

たとえば、聞書第一に「今時の奉公人を見るに、いかう低い眼のつけ所なり。スリの目遣ひの様なり。大かた身のための欲得か、利発だてか、又は少し魂の落ち着きたる様なれば、身構へをするばかりなり。我が身を主君に奉り、すみやかに死に切つて幽霊となりて、二六時中主君の御事を歎き、事を整へて進上申し、御国家を堅むると云ふ所に眼をつけねば、奉公人とは言はれぬなり。上下の差別あるべき様なし。このあたりにぎしと居すわりて、仏神の勧めにても迷はざる様、覚悟せねばならず」とあるのは、さきに引いた『驢鞍橋』の「怨霊ト成ル様ノ機」を説いた一段に対比せられ、同じ聞書第一の「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり。二つ〳〵の場にて、早く死ぬかたに片付くばかりなり。別に仔細なし。胸すわつて進むなり。図に当らぬは犬死などといふ事は、上方風の打ち上りたる武道なるべし。二つ〳〵の場にて、図に当るやうにわかることは、及ばざることなり。我人、生きる方がすきなり。多分すきの方に理が付くべし。若し図にはづれて生きたらば、腰抜けなり。この境危ふきなり。図にはづれて死にたらば、犬死気違なり。恥にはならず。これが武道に丈夫なり。毎朝毎夕、改めては死に〳〵、常住死身になりて居る時は、武道に自由を得、一生越度なく、家職を仕果すべきなり」という一段は、どこか『驢鞍橋』の「二王不動ノ堅固ノ機」を説いた一段を連想させる。ことに「常住死身」や「死習ひ」を説いた個所になると、『驢鞍橋』と『葉隠』とは完全に冥合して、しかとした区別を両者につけがたいまでになる。次にその一、二の例を示してみよう。

三

『驢鞍橋』の巻上に「一日武士来テ法要ヲ問。師示曰、後世ヲ願フト云ハ、此糞袋ヲ何トモ思ワズ打捨ル事也。是ヲ仕習フヨリ別ノ仏法ヲ知ズ。我ハ若キ時ヨリ、是計ヲ仕習ヒシ也。先千騎万騎、抜ソロヱタル備ノ中ニ翅入、胴腹ヲ撞ヌカレテ、死ニ〳〵シテ死習ヒシニ、是ハ頓テ仕習ヒテ翅入レタリ。亦谷底ニ、大蛇口ヲ張居ルニ飛込、角ニ取著居習フニ、是モ頓テ仕習テ、角ニ取著居ラレタリ。爰ニナニモナキ崖ノ下ヱ、只落テ死デ見ニ、中中張合無シテ飛レザル也。然レドモ、此比ニナツテ、少シ飛ルルカト思フ也。各々モ、ナニトモ思ワズ、自由に捨ラル、程、サマ〳〵工ミテ、此身ヲ捨習ワルベシ。ナル程強キ心ヲ用イズシテ叶ベカラズト也」とあるのは、『葉隠』聞書第十一の「必死の観念、一日仕切りなるべし。毎朝身心をしづめ、弓、鉄炮、鑓、太刀先にて、すたすたになり、大浪に打ち取られ、大火の中に飛び入り、雷電に打ちひしがれ、大地震にゆりこまれ、数千丈のほきに飛び込み、病死、頓死等の死期の心を観念し、朝毎に懈怠なく死して置くべし。古老曰く、『軒を出づれば死人の中、門を出づれば敵を見る』となり。用心の事にあらず、前方死して置く事なり、と」という一段に近く、『驢鞍橋』巻上の「今時ヱテ人ノ云事也、正直計ニテハ世間渡レズト、是究タル僻言也。古ヱヨリ正直ヲ守ツテ餓死シタル者ヲ不レ聞、不正直者コソ、古今トモニ家ヲ崩シ身ヲ損ズル也。亦貧ヲモサノミ嫌ベカラズ。貧ニシテ餓死シタル者モ不レ聞、富貴ノ家に社、横難横死モ多キ物也。其上貧福因果定レリ。何ゾ乱リニ邪欲ヲ思ンヤ。トモ有、チガワバ餓死ヌヨリ苦敷事ハアラジト思定テ、万事ヲ放下シテ、一筋ニ正直ヲ守テ耕作スベキ也。人毎ニ餓死ヌ事ヲ嫌ガ、是程心安キ事ナシ。食度モ二三日ノ間ノ事也。其後ハ機遠ク成、眠リ入ル様ニ成、苦ミナク安楽ニ死スル也。総ジテ、只死ヌハ楽ト思ワル、ヤ、腫テ死ヌモ苦也、ヒツテ死ヌモ苦也。虫ニセキ殺ル、モ苦也。大熱シテ死モ苦也。一ツトシテ安キ死ナシ。万死苦病苦ノ難レ堪メニ逢ンヨリ、中々餓死ハ楽ナル事ニ非ズヤ」という一段は、『葉隠』聞書第一に「何某申し候は、『浪人などと云ふは、

難儀千万この上なき様に皆人思うて、その期には殊の外仕おくれ草臥るゝ事なり。浪人して後は左程にはなきものなり。前方思うたるとは違ふなり。今一度浪人したし』と云ふ。尤もの事なり。死の道も、平生死習うては、心安く死ぬべき事なり。災難は前方了簡したる程にはなきものなるを、先を量つて苦しむは愚かなる事なり。奉公人の打留めは浪人切腹に極りたると、兼て覚悟すべきなり」とあるのとよく似た発想である。そのようにいわゆる「死の覚悟」を説く発想において『驢鞍橋』と『葉隠』が冥合するのは、なぜであろうか。

それには、まず第一に、『驢鞍橋』と『葉隠』のつくられた時代的背景が考えられなくてはならない。『驢鞍橋』は、正三の歿後五年を経た万治三年（一六六〇）の春、正三の弟子恵中によって編纂刊行され、『葉隠』はそれから五十年ほどあとの宝永七年（一七一〇）に稿が起こされ、享保元年（一七一六）に筆が擱かれているが、この時期は大坂夏の陣で豊臣氏が亡んだ元和元年（一六一五）から四十五年ないし五十五年ばかりが経過していて、人は目に旌旗を見ず、耳に金鼓を聞かない泰平の世をおう歌していた。このことは、畢竟、武士に張りきった気持を要求すべき外的事情の消失を意味するであろう。事実、『葉隠』には、たとえば一六六〇年代を下限とする五、六十年以前、五十年以来、三十年以前の風尚の変化が深い慨嘆のうちに回顧されている。すなわち、それによると、五、六十年以前まではまだよかった。そのころまでの武士は、今日討死・今日討死と必死の覚悟を極め、死後に恥をのこさぬように懈怠なく身元を嗜み、武具一通りは錆をつけず、埃を払って磨きたてておくことを心得ていた（聞書第一の六三）。ところが、五十年以来というものは、男の脈は女の脈と同じものになり、しばり首でも切った者は少なく、まして介錯などといえば断りの云い勝を利口者・魂の入った者などという時代になった（聞書第一の三六）。また、三十年以前風規が変って、若侍どもが寄り合って話していることはすべて金銀の噂、損徳の考え、内証事の咄、衣裳の吟味、色慾の雑談ばかりで、このことがないと一座がしらけるという風である（聞書第一の六三）。さらに安住道古に言わせると、鍋島の槍先が一寸五分折れたという。そのわけは、まずこのころの鍋島侍には藩祖直茂公や初代勝茂公の御軍功・御物語を記憶

にとどめている者がしだいになくなった。つまり、鍋島家の骨を知らない者がはびこっていた。こんな手合は昔咄などは古くさいと相手にしない新しがり屋である。これで五分折れた。次に、昔は黒米飯に干葉汁で朝夕暮していた。そうして身分の高い者は馬を飼い、米や豆を食わせて秘蔵した。ところが近代は食物にはいろいろ贅沢をし、妻子どもをかごに乗せ、縫箔の着物をきせているのに馬は持っていない。これで五分折れた。また近年は江戸や上方との往来が繁しくなった結果、上下ともに余所風を見習って、肥前風を軽蔑したため骨弱くなった。これで五分折れた（聞書第八の四一）。

つまり、鍋島侍の町人化・女性化・余所風化が看過できない状態になったという『葉隠』のなげきであるが、『驢鞍橋』にも「近年仏法ニ勇猛堅固ノ大威勢有ルト言事ヲ唱ヱ失ヘリ。只柔和ニ成リ、殊勝ニ成リ、無欲ニ成リ、人能クハナレドモ、怨霊ト成ル様ノ機ヲ修シ出ス人無シ」（上の一）、「今時、仏法廃果テ、スベ悪ク成テ、活タ機ヲ用ル者ナシ。皆死漢計リ也。仏道ニハ、活漢トテ、活タ機ヲ用ル事也。是ヲ知ズ殊勝ニ成、柔和ニ成リ、沈ミ入テ仏法ト思ヱリ」（上の二）などとあるところからすると、同じなげきがあったと推測される。そういうなげくべき状態に対する対策として「怨霊ト成ル様ノ機」や「死習ヒ」が打ちだされたと考えれば、『驢鞍橋』と『葉隠』の思想的冥合は当然であったろう。

四

しかし、第二に、右にいう時代的背景の以前に、『驢鞍橋』と『葉隠』の口述者たる鈴木正三、山本常朝のひとがらそのものを言っているであろう。鈴木正三は、天正七年（一五七九）参州西加茂郡足助に武士の子として生まれ、早くから生死の問題に凝滞して仏門に志し、十七歳にして『宝物集』にのせる涅槃経の雪山童子の因縁をみて、とみに無常幻化を悟り、半偈をもとめて軀を雪山に投げた童子のごとく、道のために身命を惜しまぬ決心をした。慶長五年

関ガ原陣が起こるや、本多佐渡守の麾下として従軍し、陣中忠義に死ぬ捨身の鍛錬をし、仏道のいわゆる勇猛精進においで契得するところがあったという。

戦後、暇隙を得て下妻多宝院良尊にまみえ、また宇都宮慧林寺物外を訪れ、大愚、愚堂、明関の三禅客とともに語録を学んだが、慶長十九年大坂陣起こるや、また本多佐渡守に列して出陣し功があり、元和元年の再度の大坂陣には徳川秀忠の先陣をつとめた。

のちに江戸に下り、駿河台に住止し、貴雲寺万安を訪うて洞上の宗風および百戸の惑を理会した。万安の下を辞してからは八王子の山奥に入って坐禅をし、あつまる者のために昼は席をひらいて語録を講じた。

元和五年には高木主水ノ正にくみして大坂城に仕え、同朋のために『盲安杖』を書いた。これが最初の著作で、翌年、ふたたび江戸に還り、落髪遁世した。時に四十二歳であった。

落髪遁世以後の正三は、明暦元年（一六五五）六月駿河台の弟重成の宅に七十七年の生涯を閉じるまで諸国を行脚し、石平山恩真寺その他の仏宇を建立し、また種々の著述をしたが、死ぬ両三日前、一僧がなおも「法要ヲ示シタマエ」と言うと、師はハッタとにらんで、「何ト云ゾ、我三十年云事ヲエウケズシテ、左様ノ事ヲ云カ、正三ハ死ヌト也」と言ったと『驢鞍橋』に出ている。いかにも武人正三らしい最後の句で、彼が常住説いてやまなかった「死習ヒ」が空念仏でなかったことを示している。

他方、山本常朝は、鍋島藩主光茂の小々姓、御側役、書写物奉行、御書物役、京都役等を歴任した武士で、殉死のできる時代であったら衆に先んじて光茂公に殉ずべき側近の地位にあった。しかし、光茂の死んだ元禄十二年（一六九九）は、幕府による殉死禁止令の出た寛文三年（一六六三）よりは三十六年あと、鍋島藩の殉死禁止令が出た寛文元年よりは三十八年もあとであったから、むろん、常朝自身は殉死讃美者であったにもかかわらず、殉死の決行は不可能であった。そこで常朝は、君公逝去の翌日出家を願い出で、ただちに剃髪して常朝（じょうちょう）居士としての晩年にはいるが、

それに先立って常朝の父重澄は、六十九歳にして隠居したのち、禅僧湛然和尚と親交を結び、その第三孫を和尚の弟子として剃髪せしめ、自分もまた和尚から血脈を受け、法名をもさずかっている。したがって常朝も、父に伴なわれて和尚に接し、その慈悲の説教を聞く機会が多かったとおもわれるが、父亡き後も和尚と常朝との交渉は絶えず、常朝は一時出家しようという気にさえなった。この時の出家の志は人に妨げられて実現しなかったが、二十一歳のときには和尚から血脈を受け、仏神への信仰は年とともに深まる一方であった。『葉隠』には、「六十、七十まで奉公する人あるに、四十二にて出家いたし、思へば短き在世にて候。それに付有難き事哉と思はるゝなり。その時死身に決定して出家になりたり」(聞書第一の三七)という常朝居士としての述懐が出ているが、これまたいかにも武人常朝らしい出家のせりふとして聞かれ、正三とのあいだにほとんど区別のつかない境地が打ちだされている。これは、つまり、禅と武士道との冥合した境地で、それを短句をもって表現するなら、「剣禅一致」ということになるのかも知れない。

(テキストは、『驢鞍橋』は山喜房版全集本を、『葉隠』は岩波文庫本を使った。)

禅と五山文学

玉村竹二

五山文学とは

五山文学とは一口にいえば、禅林のうちで五山派といわれる流派の禅僧の文学作品をさす。禅宗が中国伝来の宗旨であるから、もちろん漢文体で書かれている。日本の漢文学史を通観してみると、三つの山がある。

第一の山は、奈良から平安にかけて、隋唐の中国文学の影響を受けて盛んになった漢文学である。具体的に例をあげれば、『性霊集』、『経国集』などというものを生んだ時代である。第二の山は、ここで問題になる五山文学の時代、中世鎌倉時代の末から室町時代を通じて行われた五山文学であり、第三の山は、近世江戸時代に儒者による漢詩文流行の時代である。五山文学は上代の漢文学と近世の漢文学の二つの頂点の中間に介在して特異な存在をなしている。

五山とは禅宗の五つの大きな寺というのが元の意味であった。そしてそれは中国で南宋の末ごろにでき上った制度である。すなわち、径山興聖(きんざんこうしょう)万寿禅寺、南山浄慈(なんざんじんず)禅寺、太白山天童景徳禅寺、北山霊隠(ほくざんりんにん)報恩光孝禅寺、阿育王山(あいくおうざん)広利禅寺の五つの寺を五山と定めた。初めは私議によって定められたが、後には官の制定となり、中国の禅林の官寺のう

ちで最高級の寺院をさす名称となった。その後、五山の下に十刹（じゅっさつ）というものも定められて、五山に次いで規模の大きな十寺を選んでこれに列したが、その時期は不明である。また十刹の下に甲刹（かっさつ）というものをもうけた。甲刹とは州に甲たるの意であり、各州に一寺ずつこれに列した。よって、五山、十刹、甲刹の三段階が中国の禅林の官寺の寺格となった。その制度がそのまま日本に導入されて、鎌倉時代の末ごろに五山が定められていたらしい。少なくとも建長寺とか南禅寺はそれに列せられていたらしいが、どの寺とどの寺が五山に列せられたか、その全部の名は判らない。それが初めて判るのは建武年間制定のものであり、すなわち、このときには南禅寺、建仁寺、東福寺、建長寺、円覚寺を五山としている。その後、天龍寺や相国寺が新たにたてられて五山に列せられる事があったために、その列位されるべき寺の数が増して五寺ではどうしても不足したので、五山とは五つの大きな寺という意味から、五段階の寺との意に変化し、一段階に二寺以上の寺が列位されるようになった。そして最後に形を整えたのは足利義満の時代で、南禅寺を「五山之上」に上（のぼ）せ、五山第一、天龍、建長、第二、相国、円覚、第三、建仁、寿福、第四、東福、浄智、第五、満寿、浄妙の十一ヵ寺に決定して、以後変らなかった。

十刹も中国の制度のまま日本にとり入れられた。しかし間もなく十という数に拘泥しないで、二十数寺がこれに列位され、別に関東十刹というものもできて、その総計は三十数ヵ寺に及んだ。甲刹は日本では諸山といわれ、中国では州ごとに一寺であったのが、日本では国ごとに二寺以上が列位される場合が多かった。そしてその総数は全国で百八十余寺にのぼった。以上、五山、十刹、諸山の三段階の寺格を有する禅寺総数二百余寺は室町幕府の管轄に属する官寺であって、幕府は僧録を設けて、住持の任免、僧階の昇進、寺領の進退などを管理した。それらの官寺に住持となる資格を有する門派を五山派という。五山文学とは、この五山派の禅僧によって生み出された漢文学をさすのである。

禅林文学の沿革

禅宗は本来不立文字、教外別伝といい、これを言葉通りに解せば文字を用いない事になるが、それは実はそうではなくて、所依の経典というものを用いず、論理を逐わず、直観によって悟入の境地にいたるということをあらわしたものであり、文字を使わないということではなく、文字を論理をすすめる手段として用いないということである。これを象徴として用いることは大いにあり得る。また禅宗は直覚を尊ぶため、その悟入の過程において詩的情緒を誘発することが多い。また禅宗は最も中国化した仏教である。中国は文字の国であるから、その社会の一般的な傾向が禅林にも流入し、禅林も例外ではなかった。のみならず、中国は官僚国家であるとしばしばいわれるが、その特質が浸透して、禅林もしだいに官僚化していった。ことに官寺ともなれば、一層その傾向が強まるのが当然であり、従って官庁文書の形式がそのまま禅林の日常生活の意志伝達の際にとり入れられた。また禅林が官僚化したため、官僚貴族と禅僧の交友関係が密接になり、社交手段としての詩文の創作が行われるようになった。さらに禅林では悟入のために問答を盛んに行う、即ち人と人とが直接に触れ合って悟ろうとする。その問答の形も一種の劇的な構成に発展して、禅林文学の一部門を構成することになる。その問答は口語体で行われたために俗語、俚語がさかんに用いられている。また、人と人との触れ合いを重んじるということは、禅林が他から隔絶した社会であったため、その構成員である禅僧にはいわば同志的結合ともいうべきかたい結合があったため、その邂逅離別に際して、そのたびごとに極度な情感の盛上りを見せ、文学的感興をもよおすことが多かった。ここにも禅林文学の発生の要因がある。

五山文学の種類には、以上あげた諸々の要因から導き出される多種多様のものがある。まず悟入の過程において詩的情緒を誘発するといったが、こういう意味で生れた禅林文学が一番古いもので、たとえば唐末の永嘉玄覚の『証道

歌』、三祖僧璨の『信心銘』、石頭希遷の『参同契』、洞山良价の『宝鏡三昧』などがその例である。これは純粋に宗教的心境をのべたもので、そのうちのあるものは、中国文学史のうえでもとりあげられているすぐれた作品である。ところがその後、この方面での創作意欲はしだいに衰えてくる。そしてそれにかわって官僚の間で用いられる実用文書を禅林の日常生活にとり入れて、禅林の運営上に必要な文書をその形式で作ることが盛んになり、しかもその表現を文学的に工夫するようになった。

禅宗は唐の中頃までは、地方に潜んでいた浮浪性のあるような一種の隠逸人の集りであったのを、何かの理由で流謫されたり、あるいは隠居したりした官僚貴族によって興味をもたれて、その帰依を受けるや、たちまちに貴族との深い関係をもつようになり、官僚貴族の子弟で官僚にならんとして科挙の試験を受け、首尾よく及第すれば官僚になるが、運悪く落第した者がその栄達の道を禅林に求めて禅僧となる者が多かった。元代の晦機元熙や、日本に来朝した竺仙梵僊(じくせんぼんせん)などはその例である。それらの禅僧が科挙の課題であり、それ故に自分が身につけた官僚文書の文体、即ち四六駢儷文を禅林の中にもち込んだ。それで禅林で日常用いられる榜とか疏(しょ)とか、啓札とかいわれる文書はいずれもこの文体で技巧をこらして書かれるようになった。そしてこの四六文が禅林文学の一部門をなすようになり、むしろその主流とさえみなされるようになった。また官僚貴族との社交手段として、禅僧が詩文を作るようになったといったが、当時の一流の文人や高級官僚と同席して、文雅の会に臨み、詩文の作製をするようになった結果、禅僧の作品がほとんど在俗の文学者の作品と区別のつかないほど俗化してしまった。しかしこれらの俗化した詩文も禅林文学の一部門には相違ない。

そこで禅林の文学があまりに俗化の極点に達したために、南宋の末ごろから徐々にこれを反省する傾向があらわれて、いわゆる偈頌(げじゅ)主義の運動が元の初めに展開された。それは古林清茂(くりんせいむ)などを中心とする臨済宗の松源派の禅僧によって提唱されたもので、詩文の形は在俗のものと変りはなくてよいけれども、その題材を仏教の域内に止めようとす

る運動で、すなわち禅僧がその修行の過程において誘発された詩情を吐露することを主旨とした。従って古則公案とか経典仏像とか祖師像などを題とする作品が中心となり、また参禅のために遍参遊方する禅僧の人事往来、即ち再会を喜び、離別を悲しみ、友人を招き、あるいは友人に餞けをする、あるいは友人の死を悼み、または友人の栄誉を慶賀するというようなものを題材とする作品が最も多くなった。これがこの時代にいわれる「偈頌」である。

明時代に入ると再び禅林の文学は俗化する。ことに再び隆盛になった臨済宗大慧派の人々、例えば楚石梵琦、東陽徳輝、笑隠大訢、行中至仁、仲銘克新、季潭宗泐、用章廷俊などによって、この傾向は助長された。社交手段としての詩文の会合が多く行われ、作風の模範になったものは、宋の時代には李白、杜甫もっと新しくても蘇軾（東坡）、黄庭堅（山谷）等が手本であったのが、この時代には同時代の作家に興味が移り、当世風となった。宋濂、虞集、薩都剌（天錫）、掲傒斯（曼碩）、高青邱などの作風にならったものとなった。のみならず、四六文の作製がまた非常に盛んになった。それは一つには禅林に笑隠大訢（蒲室）といわれる天才が出て、今までの禅林四六文の体裁を集大成して、一種独特の文体を作ったといわれる。しかしこの体裁は笑隠ひとりの完成するところはでなく、多かれ少なかれ明代一般に行われているものを、日本には笑隠を介して導入されたため、笑隠が元祖のごとくにみえるだけのことである。

四六文というのは中国だけにある独特の文体で、他国の文体は韻文と散文の二種類にしか分けられないが、中国においては第三の文体として韻文、散文のほかに、駢文というものがあるという人さえいる。それは脚韻を踏むということからは韻文に属するが、全体として一定字数の句よりなっていないことからいえば散文に近い。全章がことごとく対偶から成っていて、その対偶にも四句一対の「隔対」というものがあるのが一つの特徴で、（それに対して二句の対、すなわち常識的に対句といわれるものを「単対」という。）そしてその隔対の第一の句が四字、第二の句が六字、第三の句が四字、第四の句が六字となる構成のものが多かったので「四六文」ともいわれる。この文体は何もそう新しいものではなくて、漢代の末から始まり六朝時代に最も盛んで、李商隠（義山）など大家が輩出した。すでに

奈良朝時代にその文体は日本にも伝来しており、その作品は奈良時代の漢文学作品の中にも多くみえる。この文体は官庁の文書にも用いられたから、先にのべたように科挙の試験問題として科せられたし、日本でも官庁の文書は詔勅をはじめとして、太政官符、官宣旨等奈良平安朝を通してことごとくこの文体で作られた。また私の文書でも願文、諷誦文、勧進帳などもことごとくこの文体によった。しかし平安朝の末からその製作能力は衰えて、単に形骸を止めるだけになっていた。元来中国の文字は一字が一音(シラブル)一義であり、そのためにある構築物を作ろうとする時は、その素材として均一であって、均整のとれた構築物を作るには非常に恰好である。のみならず、中国では音の美しさを意識している。従って一字だけでは最小単位にはならず、二字の熟語が最小単位として用いられる。それは音の美しさの対称を求めるためである。そしてその効果をあらわす方法として三つある。その一つが重言であり、「遅遅」とか、「団団」「赫赫」など同じ字を重ねて用いる。次に双声があり、子音が同一のものを重ねる。たとえば「稽古」「賛成」がある。第三には畳韻といい、母音が同一のものを重ねる。たとえば「霹靂」「簡単」「徘徊」などがある。いずれにしても二字が最小単位となり、それを重ねて、四字、六字、八字と章句が構成されていき、その章句がさらに累積して一文章をなすのである。よってはじめから対偶ということが本質になっている。それが極端になると文意の暢達という文章本来の使命よりも、対称の美を求めるという遊びの方が主となり、文学の域を逸脱してしまうのである。そうなると一つの反省が起きて古文復興運動が起きる。六朝時代の四六の過度の流行の反省として、唐代に柳宗元、韓愈などの古文復興運動がおきた。しかし古文といえども、局部的には対偶の傾向は残っていた。そういう中国文体の本質がそのまま禅林の文学、ことに四六文にあらわれるのは当然で、しかもその上に禅林では先にのべたように不立文字、超論理という宗旨からいって、文字を符号として用いる傾向があった。例えば雲門の一字関とか、洞山の五位とか(これらは周易の卦にも通ずる同一の性格をもっている)いくつかの文字の順列、組合せにより、天地の大道を表示しようとするものがある。そういうものと四六文の対偶の技法とが結び付いて禅林独特の四六文、いわ

ゆる禅林四六ができ上った。それはどういうものかというと、もちろん外形は一般の四六と異るところはないが、その間に「機縁の語」を用いるのが最も顕著な特色である。元来四六は出典のある故事成句を巧みに配列するのをよしとしている。しかし一般の四六ではそれだけのことであり、その文意の解釈は一つしかない。しかるに禅林四六の機縁の語というのは、表裏二通りに解釈できる性格のものである。たとえば「南院直下児孫」の句の表の意は中国の南院慧顒を意味し、しかも裏の意は日本の南院国師、すなわち南禅寺の二世規庵祖円を意味するというようなものである。隔対の四句のうちどこか一句に機縁の語をはめこめば、その前または後の句は、その機縁の語意を生かし、文意を完全にするような句を求めて、これにつづけ、それに対する他の二句は、その機縁の語のある句と完全に対偶するようなものをもって来るが、それとの間に即ち対偶の前半二句と後半二句との間に文意は通じなくてもよく、対偶構成を構築するための、全くの充塡素材として考えられるのである。ここに禅林四六の最も重要な特質が存する。もう一つの特質は隔対を連続して用いることを禁じ、必ず間に単対を入れることを求めている。しかも単対は二対以上入れてはいけないことになっている。そして単対には「機縁の語」は原則として用いない、そして事実をそのままのべる「実録」という方法を用いる。そして機縁の語は主として隔対の中で用いられ、これを読む人は表裏重義の連想をたくましくして、重厚な感を受け、単対において軽快な感を受け、重厚、軽快と交互に対照の妙味を味わうのである。これも禅林四六だけの特質である。

この文体は主として「疏」というものに用いられた。疏には淋汗疏といって風呂をわかす費用を集める勧進帳もあり、また幹縁疏といって造営修理の費用を集める勧進帳のようなものもあったが、その最も主要な部分は入寺疏といわれるもので、山門疏、諸山疏、江湖疏、同門疏、道旧疏などといわれるものがあるが、新しく某寺の住持に任命された人の就任を、あるいは迎え、あるいは勧誘し、あるいは慶賀するために贈られるものである。その中には、その新命住持の経歴をあらわす「機縁の語」を豊富におり込んであって、それを就任の式すなわち入院の際に維那という役

僧が読みあげ、参列者がそれによってその新命の経歴徳望についての連想を楽しむという効果をねらったものである。そのほか肖像（頂相）の讃、上堂の法語、拈香の法語等ほとんどその大部分がやはりこの四六文によって作られている。禅林の日常生活で最も大事なのはこの四六文を作る能力を養うことである。従って機縁の語を駆使するためには、内外の典籍を博捜して記憶する必要があるので、非常に博学を要求されるが、当時の禅僧ことに異国語民族である日本禅僧はこの作製に憂身をやつしたのである。事実この作品は禅林文学の過半を占めている。その文学としての優劣はともかくとして事実はそうなのである。

禅林文学の日本への導入
——五山文学の成立——

日本へ伝来した禅宗は二種類にわけられる。その一は能動的に法を求めて導入したもので、主として日本人が入宋してもたらしたものである。その二は受動的に中国から渡来してしまわれたものである。それは主に中国人の来朝僧によって伝えられた。最近仏教史の上で鎌倉仏教といわれる概念ができ上っているが、それは平安仏教がらん熟した結果その反省としておきたもので、その性格として第一に教団否定ということがあげられる。それは平安仏教の堕落は教団の弊害が極致に達したからである。第二には教義を単純化することである。それは平安仏教において教義が高尚になり、煩瑣になり、緻密になりすぎたことについての反省である。第三には復古主義、仏教の根源にかえろうとすることであり、それは奈良仏教に対するあこがれとなり、仏教の根源地に対するあこがれとなり、あるいはインドや支那に渡って未渡の経典などを持って来ようというような、あるいはまた仏教の遺跡を拝んでこようとするような聖地巡礼ともいうべきものとなってあらわれた。それが一歩進んで中国で盛んであった禅宗を日本に紹介しようとい

うことになったのである。そして在来の仏教を補強しようとした。そうしてみると、先にあげた禅宗の第一類の人は鎌倉仏教という概念にあてはまり、源空・親鸞・智真・日蓮・高弁・叡尊・忍性といった鎌倉仏教の祖師たちと、その趣を一にするものがある。この類の人はその後も活動は宗教の域をこえていない。主として地方にちらばって隠遁の生活のうちに宗教活動を行っていた。

それに対して第二類の人は国際関係の変化の結果伝わったもので、日本の宗教界が求める以上の勢いで日本に流入した一派である。すなわち南宋の国内事情によるのである。当時南宋は内憂外患の状態であり、社会不安も強まってきていた。ところが禅僧は本質的に政界の上層部と深い関係に陥る事が多かったため、政治的変動の煽りを受けることも多かった。禅宗部内での派閥の対立ということもあり、中国は禅僧には住みにくい環境であった。それに対して日本はあつく仏教を保護しており、日本に安住の地を求めて来朝する者も多かった。その後北条氏などが中国直輸入の禅宗のよさを知り、積極的にこれを保護するようになり、中国の禅僧を招くようになった。また日本人でも意識的に中国に渡ってはじめから禅のみを学ぶのを目的として、これを日本に伝えようとする者もあらわれた。元の時代になると漢民族出身の僧で一種の亡命のように日本に渡来する者も出てきた。その結果、日本で必要とする以上の禅僧が日本に渡来したのである。五山文学興隆に関係のあるのは、主として、この類の人々なのである。北条貞時はこのおびただしい中国禅僧の渡来攻勢の取扱いに窮し、一策を案じてそういう来朝僧に中国貴族文化紹介者としての役割を宗教以外にさせるようになった。こういう考えは貞時がその師である来朝僧一山一寧(いっさんいちねい)から受けた教養に負うところが多かったらしいが、それで日本の禅林の中に一般の中国の学芸を研究する気運がひらけたのである。学芸といっても、その中では特に文学活動が中心となる。ちょうどそのころ中国ではいわゆる禅林文学が俗化している時代で、そういう作風がそのまま日本に伝わってきたのである。それが一番初期の日本の禅林文学を形作ることになる。それは一山一寧から始まって、虎関師錬をへて主として東福寺にその伝統が伝えられた。それはきわめて古典主義的な、いくら

か学究的な傾向があった。そのために東福寺の一系からは文筆僧も出るには出たが、それよりも学僧が多く輩出して、例えば岐陽方秀とか桂庵玄樹が出て、ついに文元玄昌（南浦）を出すに至って、儒教の薩南学派を生むこととなった。

それに対して鎌倉時代の末に渡来した清拙正澄、明極楚俊、竺仙梵僊などは元代に入ってから盛んになった先述の偈頌主義運動の洗礼を受けた人で、いわゆる禅林文学が引締められた時代に属し、仏教の域内で文芸活動を推し進めようとする一派の人で、ことに竺仙は先にのべた古林の直弟で、この人が中心になって日本にも偈頌の作製が非常に盛んになった。そして同じく古林に参じた雪村友梅、月林道皎、石室善玖、龍山徳見、不問契聞、別源円旨、中巌円月などを中心として（これらを金剛幢下の人ともいう）、一つの「友社」を作って偈頌の創作に従事した。これが日本の五山文学の母体になった。そして五山文学史上作者の双璧といわれる、義堂周信と絶海中津はいずれもこれらの人々から薫陶を受けた。ことに義堂は深く影響を被っている。その作品は大部分は偈頌の域に止まっている。その後義堂の門下から出た作者たちはいずれもこの伝統を守っている。従って日本の五山文学には偈頌という背骨が一本ずっと通っているといえるであろう。ところが元末または明初、日本でいえば南北朝時代になると、中国の禅林文学は再び俗化する。こんどの俗化は当世風な在俗文学をめざす。もう一つは四六文の流行がある。それらの傾向を伝えたのが五山文学作者の双璧の他の一人絶海中津である。絶海は初めのうちは一時代前の偈頌運動の影響を受けているが、入明以後新しい傾向に牽かれて全く新しい明朝風の「詩」（「偈頌」ではない）を作っている。その点において義堂とは時代が違うともいえる。また絶海は新しい四六文の作法、笑隠大訢すなわち蒲室の疏法を蒲室の弟子の季潭宗泐（全室）から伝えている。以後絶海の門流ではこの二つの傾向、在俗文学を重んじるということと四六文を作るということが脈々として伝えられている。そして義堂の門流は、大体において相国寺を中心にして伝えられている。そしてその作風は平明で、いくらか散文に長じている傾向がある。そして相国寺が室町幕府と深い関係がある寺院であるために、その作品には時として幕府の命令による外交文書の作製とか、あるいは幕府の要人たちの葬式法要の法語を作

るとかいうことがしばしば行われていた。それに対して絶海の門流は主として建仁寺を中心に伝承され、建仁寺は鎌倉幕府と深い関係のある寺で、室町時代になると相国寺に圧倒されていくらか見劣りする立場にあったため、何かにつけて相国寺と対抗意識が強かったし、程度問題ではあるが反幕府的であった。絶海は出身は相国寺の人であるが、権威におもねるのをきらい、そのため将軍と始終衝突した。そのような絶海の個性の影響もあって、弟子達には反骨の精神の強い人達が多かった。しかもそれらの弟子達の多くが建仁寺出身が多かった。よって絶海の伝統は建仁寺に伝わるようになった。そして建仁寺の性格そのものが反幕府的であったのと相いまっていよいよ反権威主義の性格を助長した。そこでは四六文の作製、それに文よりも詩の精神が生き生きと伝えられ、その詩も技巧に富んだ、時としては晦渋の作風をもっていて、相国寺一派が平明であるのとよい対称を示した。相国寺一派の作品には幕府の用命によって作られたものが多いのに対して、建仁寺一派の作品には自主性が強くて純文芸の作品を理想としていたし、一方四六文作成の智的遊戯に対幕府感情の悪化をまぎらせ、故意に官寺の住持になるのを嫌って終生黒衣にとどまる、一種の「すねもの」作者——曇仲、道芳、天章澄彧などが、この一派から出た。

五山学芸史を通観すると、その前半は創作活動が盛んであり、その後半は古典講究が盛んになった。創作活動が盛んな時代には相国寺の友社（西胤俊承・如心中恕・心田清播・瑞渓周鳳・横川景三・彦龍周興・景徐周麟等）が活躍し、偈頌中心の文学活動が盛んであったが、しだいにその興味は四六文作製に移り（江西龍派・天章澄彧・惟肖得巌・仲方円伊・心華元棣・希世霊彦・太白真玄等）、その素養をつけるために古典講究が盛んに行われるようになる。そして後半の古典講究の時代になるのであるが、この時代になると、むしろ東福寺の一派（夢巌祖応・岐陽方秀・東漸健易・雲章一慶・自悦守懌・彭叔守仙等）および建仁寺友社の一部分の人々（正宗龍統・桃源瑞仙・希世霊彦・万里集九・天隠龍澤等）が脚光をあびるようになった。そして五山禅林から藤原惺窩（もと相国寺玉龍庵の僧文華宗舜）、林道春（羅山）（建仁寺大統院の古澗慈稽に学ぶ）の二人の儒者を出して、近世朱子学の成立をみた。これは古典講

究というものが、初めは四六文作製の能力を養うためにひろく古典を読みあさろうとすることが手段であったのが、ついには古典そのものの研究が目的となり、儒典研究が盛んとなり、仏教より儒教への橋渡しの役割を演じることとなった。儒教の天下になれば、五山の学芸は自然に自滅したかたちとなり、五山文学もそれで終焉を告げることとなった。江戸時代の五山にも文筆を玩ぶ禅僧が、あるにはあるが、その作風は、一二の例外を除けば、ほとんど儒者の下風に立つものである。

結局、五山文学は、元末の偈頌主義運動の延長線上におこり、明初の俗詩と当世風文芸思潮の粉飾をつけ、さらに四六文熱に浮かされているうちに、創作の源泉が枯渇して、智的理解に走り、手段としての儒典講究がつのって、ついに魂をこれに奪われて自滅したといってよいであろう。

参考文献

上村観光編『五山文学全集』(裳華房、昭和一〇年、帝国教育会)
上村観光『五山詩僧伝』(明治四五年、東京民友社、『五山文学全集』第五巻所収、昭和一〇年、帝国教育会)
北村沢吉『五山文学史稿』(昭和一六年、冨山房)
足利衍述『鎌倉室町時代の儒教』(昭和七年、古典文学刊行会)
上村観光『禅林文芸史』(大正八年、大鐙閣)
玉村竹二『五山文学』(昭和三〇年、昭和四一年再版、至文堂)
芳賀幸四郎『中世禅林に於ける学問及文学につきての研究』(昭和三一年、日本学術振興会)
安良岡康作『五山文学』(岩波書店、日本文学史)

禅と中世文学

唐木順三

「禅と中世文学」というとき、一方に禅或いは禅宗をおき、他方に中世の文芸、たとえば連歌、俳諧、隠者文学、さらには謡曲や能楽論やその作者たちをおき、その前者と後者との関係、また前者の後者に及ぼした影響を考察するのが一般であり、私に要求されている課題も恐らくそういうところにあると判断している。この課題は課題として果さなければならぬ。しかし私はいまの場合、それだけにとどまりたくない。

私はまず最初に、禅と文学、ことに詩との関係一般を考えてみたい。そしてそれを具体的に示している禅の文学、禅詩あるいは詩禅を考えてみたい。しかし、私がこの考察を進めようとするとき、拙論と同じ巻に別の論者によって書かれる「禅と漢詩」「禅と五山文学」の項があり、また本講座の第七巻の日本の禅の古典を扱うところに、「永平広録」「槐安国語」「寂室録」「大智偈頌」「詩偈」等が予定されていて、私の自由は制限されざるをえない。

しかし、とまた私は思う。私がいま具体的に頭に浮べている禅家詩人は、厳密な意味では五山文学に属さない枠外の作家が多い。また私は、たとえば道元や大燈の偈頌を、禅の古典として扱おうとは思わない。文学あるいは詩として、また漢詩ならぬ漢詩、素人の詩として考えてみたいと思っている。たとえよし同じ禅家の同じ詩が取扱われようと、その取扱い方、関心の仕方はおのずからに違うだろう。とにかく私は私の考えと方法によって書くことにする。

道元が捨つべきものの一つに文筆詩歌を挙げていることは知られている。「示して云く、無常迅速なり。生死事大なり。且く存命の際だ、業を修し学を好まば、只仏法を行じ仏法を学すべきなり。文筆詩歌等其の詮なき事なれば捨べき道理なり」(『随聞記』流布本一の十二)。このところは長円寺本『随聞記』では「文筆詩歌等その詮なきなり。捨つべき道理左右に及ばず」となっている。仏道仏法以外はすべて外道であり、仏典以外はすべて外典であるということがひとつ。さらにはここでまた、「教家の顕密の聖教、一向にさしおくべきなり。仏祖の言語すら多般を好み学すべからず。一事を専らにせんすら、鈍根劣器の者はかなふべからず。況や多事を兼て心操をととのへざらんは不可なり」と付加えられている。文筆詩歌は外道の外典だから捨てよ、文筆詩歌等に浮身をやつすのは仏道の学道修行の邪魔になるから捨てよ、仏祖たちの言語文字もまた顧みるなと、そういっているわけである。

さらに「山居六首」の中の一つに次の如き漢詩がある。

久在人間無愛惜　　久しく人間に在って愛惜なし。
文章筆硯既拋来　　文章筆硯既に拋ち来る。
看花聞鳥風情少　　花をみ、鳥を聞くも風情少し。
一任時人笑不才　　時の人の不才を笑うに一任す。

この文章詩歌は詮なきものだから、一も二もなく捨て去るべしということと、『正法眼蔵』第五十の「諸法実相」中の次のところとはどういう関係になるか。

「先師天童古仏(道元の師如浄)、ある夜間に、方丈にして普説するにいはく、天童今夜有㆓牛児㆒、黄面瞿曇拈㆓実相㆒、要㆑買那堪㆓無定価㆒、一声杜宇孤雲上。

かくのごとくあれば、尊宿の仏道に長ぜるは、実相をいふ。仏法をしらず、仏道の参学なきは、実相をいはざるな

り。」

これは道元が在宋のみぎり、師の如浄から直接に聞いて涙を流した普説（大衆への講説）の中のひとこまである。時は宝慶二年の三月の夜からあけ方にかけてのことであった。その夜は普説のあとに入室話があった。入室話というのは和尚の居室の内でする一人一人への直話である。「入室話にいはく、杜鵑啼、山竹裂。かくのごとく入室話あり、別の話なし。衆家おほしといへども下語せず、ただ惶恐せるのみなり」と道元は書き、「それよりこのかた、日本寛元元年癸卯にいたるに、始終一十八年、すみやかに風光のなかにすぎぬ。天童よりこの山（越前の吉峰寺）にいたるに、いくそばくの山水とおぼえざれども、美言奇句の実相なる、身心骨髄に銘しきたれり。かのときの普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおぼえり。この夜は微月わづかに楼閣よりもりきたり、杜鵑しきりになくといへども、静閑の夜なりき。」

このところは道元の魂が、詩魂といいたい心が、珍らしく独露している文面である。十八年前の記憶が眼前に映像をもって躍りでているところである。

天童今夜牛児あり云々の普説はどういうことか。天童山に牛が一匹入って来た、その牛をみよ、というのか、天かける瞿曇仙人（ゴータマ）が牛となってここにいるというのか、瞿曇は暗牛とも言われるから、いずれ牛児はゴータマの縁語としてもちだされたものに相違ないが、それが今夜「実相を拈じてゐる」という。してみれば天童古仏如浄がいまや牛・瞿曇となって、実相を拈じている。しかしその拈じているという実相には値段が無いのだから誰も買うことも、また売ることもできない。この無定価、無命名の実相をどうして「拈ずる」ことができるか。天童が即瞿曇仏、即実相という外はない。ここをいえ、ここを道得せよと、そこに集っていた大衆にせまったのである。しかし誰もいわない、いえない。折から杜鵑が窓外でしきりに啼いている。ややあって天童如浄は満場声なきうちに「一声杜宇孤雲上」（杜宇は杜鵑に同じ）と誦して座を立った。入室話の「杜鵑啼ク、山竹裂ク」は、如浄の老婆心の親切であろ

う。杜鵑の啼く声は裂帛（絹を裂くほどはげしい）と形容されている。山竹は竹の硬質なるものであろう。この啼く・裂く同時に契合するところに、実相は露呈するというのであろう。裂帛一声のところ、諸君のかたくなな煩悩、自己執着が解け消えたかどうじゃ、という意も含まれてもいよう。

拈実相がどうして「一声杜宇孤雲上」か。「杜鵑啼山竹裂」の「美言奇句」が何故に骨髄に銘じて忘れえないほどの実相語＝実相であるか。杜鵑啼山竹裂がなぜ「美言奇句」か。名も値もつけられないはずの実相が、言語文字によって道得顕示され尽しているのはなぜか。言葉、詩がただちに実相でありうるのはなぜか。詮なきものなれば左右(さう)なく捨つべきなりといわれた文筆詩歌と、ここの「美言奇句」とはどうつながるか。

この「何故」「なぜ」を論理や推理で追及しても禅者は答えないだろう。せいぜい「不二風流一処也風流」（風流ならざるところ、また風流）というような答が返ってくるにすぎないだろう。

『正法眼蔵』の「諸法実相」の巻は、一応は差別される諸法と実相、現象的な個々の存在と本体、有為生滅をまぬがれぬ諸法万法と寂滅不変の実相、色と空の関係、また諸法実相の真実相を挙示しようとしたものといわれる。道元は冒頭からこの一応の差別、即ち二元的な見方、二元論を破砕する。

「仏祖の現成は、究尽の実相なり。諸法は如是相なり、如是性なり、如是心なり、如是世界なり、如是雲雨なり、如是行住坐臥なり」云々という。仏道の現成世界においては、森羅万象尽く実相、「諸法のまさに諸法なるを唯仏と称す、諸法のいまし実相なるを与仏と称す」という。唯仏与仏の協同世界においては、すべてがすべてにつらなり合っている。そのつらなり合いを相見相逢という。そして、すべてがすべてに相見する時節が「正当恁麼時(しょうとういんもじ)」、即ち時節因縁が熟して、時節がまさに時節なる時である。その消息を次の如くにいう。「ここをもて実相の諸法に相見すといふは、春は華にいり、人は春にあふ、月は月をてらし、人はおのれにあふ。あるひは人の水をみる、おなじくこれ相見底の道理なり。」

この本来の仏道の現成(げんじょう)世界、唯仏与仏の協同世界へ大衆を導き入れ、招き入れようとするのが先師古仏の作略(さりゃく)である。みずからそこに参じようとするのが辦道、学道、修行である。道元はすべてを捨てきって身心脱落し、無執着、無私となった脱落世界が即ちそれだという。そこへゆく道が只管打坐、それを証するのが兀々地(ごつごつち)の坐禅だという。それはそれでよい。兀々地の坐禅とは不思量底を思量する当体、即ち非思量の当体だという。ところで思量する主体、思量される客体もなきところの非思量、即ち思量が思量を思量している思量三昧において、忽然として光明世界、諸法がまさに諸法として顕現し、柳は緑、花は紅、山は高く水は長く、眼は横に鼻は直、おのおののみずからが、おのずからに自得して自若の世界が展かれる。先師古仏が牛児と化して、大衆のために「実相を拈ず」という、拈という作略が、いつのまにか払拭されて、如浄は如浄としてそこにあり、如浄が即ち実相として自若として現成し、実相が実相を拈じて拈三昧という事態が出現する。そこを道え、そこを道(い)え、ここに参ぜよ、ここに来れが無定価の言句になってとびだしたのが「一声杜宇孤雲上」であろう。窓外にはしきりに杜鵑が啼いている、無心、莫妄想底に啼いている。あれだ、あれだという。杜鵑に相見せよ、山竹よ裂けよ、脱落世界はそこだという。杜鵑一声これ実相、杜鵑は杜鵑を啼き、杜鵑は杜鵑を究尽しているではないか。杜鵑の中に春三月も入りこみ、一声に孤雲も自らを露呈しているではないか。

しかしひるがえって考えてみれば、「一声杜宇孤雲上」も「杜鵑啼山竹裂」も文字言句にすぎぬ。画の中の餅は食べられない。杜鵑という文字は文字であって、そこで啼いている杜鵑そのものではない。食べられない餅が詮なきものならば、杜鵑という文字もまた詮なきものである。詮なきものは捨てねばならぬ。

私は問題を残したまま、大燈国師（一二八二―一三三七）に移る。幸いに白隠によって選ばれ編まれ、それに註をほどこした国師の語録や偈頌が『槐安国語』（七巻）の名で出ている。その『槐安国語』をさらに評唱した飯田欓隠の

『槐安国語提唱録』が昭和二十九年に刊行されて、難解な大燈語録や詩が我々にもいくらか近づき易いものとなった。大燈の語録また頌古は、まさに詩興の宝庫である。大燈の会下また周辺には詩風がただよっている。私はわが国の臨済宗を築きあげた大応、大燈、関山、いわゆる応燈関の一人として大燈を見ようとするのではない。稀有なる詩人として、詩人ならぬ詩人として実相底を言句にした大燈国師をここではうかがいみたいのである。これも仕合せなことに渓声居士西谷啓治氏が大燈の頌古の三、四に実に周到にして精緻な解をほどこしている(筑摩書房『古典日本文学全集』中の『仏教文学集』に収められている)。『槐安国語』第五、第六の巻に収められた頌古四十八則中の第十一則をここに写す。

仰山問三聖　　仰山慧寂が三聖慧然に問う、
汝名什麽　　汝、名はなんぞ。
聖云慧寂　　三聖いわく、慧寂。
山云慧寂是我　　仰山いわく、慧寂はこれ我。
聖云我名慧然　　三聖いわく、我名は慧然。
仰山呵呵大笑　　仰山呵々大笑す。
師著語云　　師(大燈)、著語していわく、
什麽処去也　　いずれの処にか去る。

右がその本則である。
それにつけた大燈の頌古は次の如きものである。

煦日影中雪霽春　　煦日(くじつ)(あたたかい日ざし)影中、雪霽るるの春、
梅腮柳面闘芳新　　梅腮柳面芳新を闘わす。

詩縁風興無限意　　詩縁風興、限りなきの意、
独許苦吟野外人　　独り許す苦吟野外の人。

私は私の下語（古則に対する私見）をつける。

それは何であるか、お前は誰か、という問いは人間が知識を持って以来、つねにつづけられ、答えられている。初歩の英語のリーダーは、これは何か、これは机なり。あれは何か、あれは花なり、という形式で始められていた。君の名は何というか、私の名はジョージである、も同様である。この花は何であるか、この木の名は、と問われて、それは梅である、柳であると答えられる。そして、ああそうかと思う。そしてこれが梅だ、柳だと覚える。物は名をもつことによって初めて認識の世界へ個物、個性として登場し、その戸籍簿に記入され、公認される。物は名という燈火をかかげることによって、自他と区別されて存在する。そして、ありとしあるものに名をつけ、それが公認され、その名を覚えることが知識の進歩であり、会話はそれによってはじめて滑らかになる。あの山、この川にも、たとえば比叡、たとえば天龍と名がつけられ、あの男、この女にも、たとえば太郎、たとえば花子と名づけられる。そして、みるもの、触れるものに、すべて名があり、名が体を示していることによって安心する。

しかし、名が独立し、言葉となり文字となり通称となることによって、体を失い、実を失うことが起る。大学という名はついているが大学たるの実を失っているという如きはその一つの解りやすい例である。修学旅行の中学生が京都へきて、あの山は、と問うて、あれが比叡だと教えられ、ああそうかと、そう思うだけで過ぎてしまうとき、比叡の山容も歴史も失われる。比叡という通称のないところで、あの山の姿をしげしげと眺めきわめるところに、比叡は比叡として全貌を示すということも起る。そこに大学とか比叡という通称を奪い、名を聞いて安心するというマナリズムを奪う必要が起る。名を奪って実態を見究める必要、そのもの自身、物自体にせまる必要が起る。実相に観入す

ると、近代の歌人が言ったのもそれであろう。その歌人は実相とはリアリティだと言いかえてもいる。

「煦日影中、雪霽るるの春」というのは、実相が実相のままに露呈しているところだろう。各々の個物が、個物として自若としてそこにあり、他を障害し、他とかかわらず、自得して法爾というところだろう。梅は梅、柳は柳として、通称の梅、旧套の柳を脱して面目を一新し、その本来の姿を如々に発現してしかも自若というところだろう。天地開闢当時の梅、柳がそこにあるだろう。そこが新たに梅の名、柳の名を獲得するところである。「慧寂はこれ我」、「我名は慧然」と、その本来へ還るところである。

実相全露呈、物自体全露呈の光明蔵世界にあって、我れは梅、我れは柳、我れは慧寂、われは慧然と、小さい提灯をぶらさげて自己を名乗っているのは、滑稽といえば滑稽、あわれといえばあわれである。あわれではあるが事実である。この事実は事実であるが、それを事実として、それに著すれば、自己以外の他の提灯は消え、自己もまた消え失せるだろう。光明蔵世界もまた消えて、名のない暗黒に帰するだろう。このところに立って、このところにおいて、呵々大笑する要が起る。仰山は必要だから大笑したのではあるまい。しかしおのずからの大笑は、自他の自己執着、わが名を後生大事に固執するエゴイズムを吹きとばしたのであろう。

この呵々大笑裡が「詩縁風輿無限意」として言句になった。名が奪われ、言詮を絶し、文字を立てえない実相全露呈の明々白々裡を、言語化しようとする、それが「苦吟」の出所であろう。「野外の人」というのは通常の詩人、即ち世間の詩職人でないところの詩人を指すだろう。しかし「独り許す」とはどういうことか、誰が許すのか。誰が、としいていえば実相が、リアリティがというほかはない。言句文字を絶した全露堂々、徧界不曽蔵の実相が、みずから実相を拈じて言句を成すといってもよい。実相が実相のままに現成する。しかしまた、実相などという固定実体は元来ありはしないのだ。諸法をぬきにして実相などありえないというのが道元禅であった。実相が実相を拈じ現ずるということが実相、諸法がまさに諸法なるときが実相であった。実相の現成は諸法の現成をおいてのほかにはない。

諸法の現成は、白日青天中に、「慧寂はこれ我」、「我が名は慧然」とあらためて名乗りだすところ、火が火を焼き、水が水を飲み、梅は梅を生き、柳は柳に死するというところだろう。その慧寂、慧然を、梅、柳を、煦日影中裡に新しく名づけ、名のらせることが、即ち本来の面目を十全に発揮させることが詩にほかならない。それが実相裡の風光であるといってもよい。風興の世界といってもよい。道元が「美言奇句」が実相であるといったのも、ここから理解さるべきであろう。如浄の「一声杜宇孤雲上」もこの風興世界裡のものであった。

大燈国師宗峰妙超の住した京都の大徳寺また九州の崇福寺の会下には、前記の詩縁風興が漲っていた。漲りすぎるほどに漲っていた。試みに大燈の上堂語中から二、三の例を引こう。

八月旦上堂。僧問、槿花凝レ露、梧葉鳴レ秋、此中現成事如何提唱。師（大燈）云答猶未レ了云々。

上堂。僧問、春山畳二乱青一、春水漾二虚碧一。好箇時節、願聞二法要一。師云、莫下向二雪竇背後一問訊上云々。

仏涅槃上堂。僧問、満街楊柳緑、糸煙画出長安二月天、応節一句、請師提唱。師云、寥々天地間、独立望何極云々。

飯田欓隠は上堂語と弟子たちとの問答について、次のように言っている。

「支那及日本に於て禅の盛なる時には、一年の中、殆ど三分の一は上堂があった。而して其の法戦は今時の如き模倣に非ず、師学（師と学生）相互の肺肝を吐出し、火花を散した命懸の法戦であった。」そして大燈会下のそれを、「龍吟ずれば虎嘯く底の法戦」であったといっている。しかも龍虎ともに詩縁風興裡にあったことは、前記の例だけをもってしても推察がつくだろう。

大燈が仰山・三聖の応答に付した「いずれの処にか去る」の、そのいずれの処、仰山が呵々大笑する境、如浄が「一

声杜宇孤雲上」といった境地を示している語句をしばらく大燈自身の詩偈の中から拾ってみる。「嶺上白雲巌前緑水」、また「雪寒北嶺梅香南枝」また「一峰雲片々雙澗水潺々」、また「江南三月裏鷓鴣啼処百草香」、さらにまた「一渓雲鎖水潺々」もそれとしてあげうるだろう。「寒雲抱幽石霜月照清池」もまたそれである。挙げれば際限がないが、なぜそういう「美言奇句」となって提示されるのか。それはたとえば廓庵和尚の『十牛図』の第一の「尋牛」の頌「茫茫撥草去追尋　水闊山遙路更深　力尽神疲無処覓　但聞楓樹晩蟬吟」の結句、ただ聞く楓樹晩蟬の吟ずるを、に通じ、またその第九の「返本還源」の頌、「返本還源已費功　争如直下若盲聾　庵中不見庵前物　水自茫々花自紅」の結句にも通じているだろう。さらには周知の東坡の「帰来無別事廬山煙雨浙江潮」にも通じるだろう。

人間が自己の主観的な思慮分別を究め尽したところ、究め尽して全身全我を忘却しはてたところに展開される世界は、意外に色も香もある世界、柳は緑ながらにさらに緑、花は紅ながらにさらに紅の世界である。決して合理の法則世界、二二ガ四が二二ガ四であるだけの抽象普遍の世界ではない。時間や空間や因果律が範疇や枠として裸のままに支配しているような抽象物理の世界ではない。寒雲幽石の寂寥境ながらに各が各の本来の面目を発揮して自若としている世界である。それが「詩縁風興」のところと言われているのである。ここが詩の起るところ、花開世界起のところといってよい。言句を絶したところが、おのずからに言句となって顕現するところである。梅花一枝が春を転じているところ、一片の落葉が秋を顕示しているところといってよい。南泉和尚の指した一株の花が実相の象徴となっているのもこの処であろう。

私は大燈を借りて詩論にわたりすぎた。私は詩論あるいは禅境の詩化もさることながら、大燈の単純卒直な、例えば次のような即興詩を好む。

納子従来無定迹　　納子従来定迹無し
天涯海角任情遊　　天涯海角情に任せて遊ぶ
一毫頭上辞華洛　　一毫頭上華洛を辞し
三皷声中出九州　　三皷声中九州を出づ

これは大燈が大宰府の崇福寺を辞して京都に帰るに当っての偶作である。「気宇王の如し」といわれた大燈の颯爽飄々たる姿が彷彿される。応無所住而生其心の詩化といってもよい。

ここでやや唐突ながら芭蕉のある種の俳句について触れておきたい。思いつくままに若干の例を引く。

古池や蛙飛こむ水のをと
枯枝に烏のとまりたるや秋の暮
ほろほろと山吹ちるか滝の音
荒海や佐渡によこたふ天の河
草臥(くたびれ)て宿かる比(ころ)や藤の花
閑さや岩にしみ入る蟬の声
明(あけ)ぼのやしら魚しろきこと一寸
塩鯛の歯ぐきも寒し魚の店(たな)

「古池や」の句について山本健吉はその『芭蕉』の中で注意すべきことを言っている。『芭蕉翁古池真伝』(春湖著、慶応四年)の伝える仏頂和尚とのいきさつは荒唐無稽にすぎないが、この句はやはり禅の思想を背景にしているとい

うのである。仏頂和尚とのいきさつというのは次の如きものである。仏頂は弟子の五平をつれて芭蕉庵を訪ねた。五平は庵に入るやいなや芭蕉に「如何是閑庭草木中仏法」と問いかけた。芭蕉はただちに「葉々大底者大、小底者小」と応じた。次に仏頂は「近日何所有」と問うた。芭蕉は「雨過洗青苔」と答えた。仏頂はさらに進んで「如何是青苔未生前　春雨未来前仏法」とせまった。芭蕉は「蛙飛込む水の音」と応じ、仏頂は「珍重珍重」と微笑した。後にいたって「古池や」の初五をつけて十七文字にしたというのである。それは後人の付会であろう。山本氏はそういいながらもまた次の如くにいう。この句はそもそもは「古池や蛙飛んだる水の音」として出ている。この句を「飛んだる」から「飛込む」とあらためることによって全く面目を改めた。「それは新しい啓示であった。談林の傍若無人の高笑いから、彼等はまださまで隔たっていなかったとしても、笑い抜いたあとの笑いきれぬ人生の寂寥相を次第に感じはじめていたと言ってよい。しかもそれは、はっきり表現を得てはいないものだった。笑いを本願とする俳諧師たちの心の盲点を、この句は的確に衝いたのである。この句の啓示するものがあまりに鮮かなイメージであり、啓示に対して用意された人たちが多数存在したかぎりにおいて、この句の意味するものの伝播の速度は、意外に早かったのである。以心伝心的に、この句は人々の胸裡にささやきかけ、その魂を摑んで行く。この句は対者に微かに笑みかける普遍的境地を持っている。それは禅で言う拈華微笑に通ずるものであり、この場合微笑は理性の最高の標識として、笑いの完成として現れている。」そしてこの句は芭蕉の開眼であると同時に、俳人たちにとっての開眼であったと山本氏はいう。

「古池や蛙飛込む水の音」は「一声杜宇孤雲上」と似ている。似ているばかりではない、同質のものといってよい。「但聞楓樹晩蟬吟」にも「水自茫々花自紅」にも通じている。仰山が呵々大笑したところ、大燈が「いずれの処にか去る」と著語したところ、名を奪い常套を離れ旧巣を脱した境を、いま新しく開闢語によって再現しようとする。山本氏は「人生の寂寥相」の表現というのもここを言おうとしたのであろう。

ここでさらに触れておきたいのは、「古池や」「荒海や」「あけぼのや」等の「や」が代表的に示している切字についてである。切字の切によって句は切られる。句切られる。切られながら続いている。非連続の連続である。風巻景次郎氏はその『新古今時代』の中で、『新古今集』の特色として、一句切、三句切、名詞止が著しく増加したことをあげている。一句切は『万葉集』には殆どなく、『古今集』に十九首、『新古今集』に百八首あること、三句切は『古今集』の百六十首に対し『新古今集』は四百七十六首、名詞止は『古今集』の五十二首に対し、『新古今集』は四百五十六首あるという。一句切、三句切、名詞止は、省略による象徴的効果をねらうものだが、このような技巧の生じたのは、『新古今集』時代の歌人が、みずから表現しようとするものを、三十一文字という小詩型では素直に盛りきることができなくなったからだといっている。三句切の代表として後鳥羽院の「見渡せば山もと霞む水無瀬川、夕は秋と何おもひけむ」、西行の「津の国のなにはの春は夢なれや、あしの枯葉に風わたるなり」、名詞止の代表として、定家の「春の夜の夢の浮橋とだえして、嶺にわかるる横雲の空」を挙げうるだろう。この場合、前三句と後二句はやはり非連続の連続である。三句切の前三句が独立するところに十七文字の俳句型が生れてくるわけである。そして前三句と後二句を意識的に非連続の連続、あるいは連続の非連続とするとき、連歌また連句が生れてきて、複数人による俳諧の連句、例えば歌仙もまたそこから発達してきたのである。そして非連続を連続させる工夫が「付合」であった。

さて、ここであらためて切字と付合を考えてみたい。

「くたびれて宿かるころや藤の花」。この場合「ころや」の「や」ではっきり切れている。前五七と後五との間には直接のつながりはない。しかし藤の花は単に俳句に必須な季節語として持出されているわけではない。体力には過ぎた旅の諸道具を背負って、くたびれはてた重い足どりで、夕方ようやく旅宿にたどりついた。宿の庭さきにはしなくも、重い房の藤の花がけだるいように垂れている。くたびれて、という物憂い生理と心理が、藤の花のけだるい重さと照応している。「ころや」の前二句を切って、「藤の花」を出してくるところに「付合」があるといってよい。

さて、この切れて付くところ、切れながら付くところの呼吸はどのようなものだろう。「あし曳の山どりの尾のしだり尾のながながしよをひとりかもねむ」のふるうたには切れも付合もない。「花のいろはうつりにけりないたづらにわが身世にふるながめせしまに」の『古今集』の歌にもない。「なげきつつひとりぬる夜の明くるまはいかに久しきものとかはしる」にもない。新古今時代以後の中世に入って、初めて切れや付けが具体的意識的な問題となった。

再びここで前記の如浄の入室話「杜鵑啼山竹裂」にかえる。これを「杜鵑啼イテ山竹裂ク」と読んではいけない。啼イテでは因果になってしまう。それは因果や連想や推理を撥無した実相世界の出来事であったはずである。杜鵑は杜鵑の実存において裂帛一声、山竹は山竹の実存において八裂、その一声と八裂が期せずして同時契合するのが唯仏与仏の実相底であった。「水到渠成」も同様、「雪寒北嶺梅香南枝」も同様、「一峰雲片々雙澗水潺々」も同様、さらに「秋風吹渭水落葉満長安」も、「大唐打鼓新羅舞」も、「木石唱石女舞」もまた同様である。時空を超越して契合同時に起る。「人見山山見人」の相見相逢、さらには釈尊の拈華瞬目と迦葉の破顔微笑も同時起であろう。それは時節到来、諸縁熟する正当恁麼時においてのみ起りうる。物来って我を照し、物に入って物をみるとき初めて起る。芭蕉でいえば私意を去って物のまことをせめるとき初めて到来するのである。芭蕉の先蹤心敬の言葉でいえば心をやさしくして「さながら心」になって物に「思ひ入る」ときに起る。また真の付合は「空を座とする」ときに初めて可能であると心敬は言っている。ところで一切諸法、森羅万象はもともと空を座としているのだから、私心を去ってそれに対すれば「万象おのづから付合」（心敬）である。

『万葉集』『古今集』においては和歌は抒情、またはアララギ風にいえば事象に触れて起る感動の直接表現であった。代表的な万葉歌人例えば人麿は素朴に、というのは歌われる対象と歌う主体との間の分裂を意識した上で、それを一元化するという心の操作を経ることなしに、自然・自己一元の感動を歌いあげた。『古今集』の女流歌人たちは自己の感情を美しくしたおやかに歌い出した。ここには諸法と実相の二元、色と空、人間と自然、個別と普遍という問題は

歌う心には出ていない。中世にいたって初めてこれらの二元が自覚的に問題となった。たとえば穢土と浄土、無常と永遠、虚仮と真実、世間と出世間、現象と実在、自己と他者、そういう相容れない二元が具体的な問題になってきた。これらの二元に引裂かれているのがほかならぬ人間存在であり、自己自身であるという自覚において、一元を烈しく希求する心が出てきた。弥陀の本願を信じ、その名を称えることによって、悪人ながら往生必定という親鸞も出て来た。自己を徹底的に究尽することによってかえって自己を否定し、吾我の心、即ち自己執着のエゴイズムを脱落することによって、みずからが仏たるの悟りをひらきうるという道元も出てきた。こちら側の一切の所有、一切のはからいを捨棄して弥陀に任せきって称名念仏するところがおのずからの仏国土であり、歓喜雀躍であるという一遍も出てきた。

『新古今集』以後、三句切、名詞止の歌が多くあらわれ、それが連歌また俳諧につらなっていったことは既に書いたが、それとこの宗教上の新事態とは別世界のことではない。歌人たちの主体はその直接の抒情や感動をそのままに吐露するほどに統一されてはいない。定家以来、詞と心の分裂が苦しい問題になり、その二元をなんとかして結びつけようとして、さまざまな計らいや試みがなされた。定家において歌は「こしらへていだすべきもの」、知的操作となった。さきに引いた「春の夜の夢の浮橋」の歌などはそれを代表的に示しているといってよい。しかし次第に詩をこしらえ組立てるという知的作業には限界があることを定家自身が身をもって知るに至った。四十八歳頃に書かれたという『近代秀歌』頃から、言葉の奇を探るという方向から離れ、貫之、素性、小町等の古今集歌人たちの歌境を佳として「古き詞」を慕うようになった。「詞は古きをしたひ、心は新しきを求め、及ばぬ高き姿を願ひて、寛平以往の歌に習はば、おのづからよろしき事もなどか侍らざらん。」そういう復古の心によって七十四歳の定家は『百人一首』を撰んでいる。

芭蕉も定家と同様に『貝おほひ』の時代、また談林の時代、さらに四十歳の『虚栗』の時代まで、新しき言葉、奇

矯な取合せを歌で工夫するというところにいた。詞も心も新しきを求めた。この言葉の組立人から、芭蕉の言葉でいえば「為る句」から超脱して、おのずからの「成る句」への句境を開いたのは、やはり仏頂和尚を介しての禅の影響が大きかったに違いない。それは具体的には次のようなことである。

芭蕉は西行や宗祇を先達とみずから言っているように、中世の詩精神を継いでいる。宮廷の貴族から柳営の武家へ実勢力が移り、王朝風のものが衰微して、武家風のものが興ってきた過渡期、新旧更替のかもしだした不安や絶望や無常や遁世が中世を彩っている。鴨長明の無常感も、『平家物語』等の無常の文学も中世の産物であった。兼好の『徒然草』等のいわゆる隠者文学もまたそうである。

俳諧の連歌、また宗鑑の『犬筑波集』等、さらには宗因の談林調は、この中世的なるものへのパロディとしてあらわれ、俗世的世間的な近代人の、中世に対する抵抗ではあったが、そして芭蕉もまたそこから出発したのではあったが、ここは真の詩人の長く滞留しうるうまし国ではなかった。芭蕉はここから出立し、ここを超えて中世に帰りながら中世を超えた。「雪の朝ひとり干鮭を嚙み得たり」は延宝八年頃、芭蕉三十七歳頃のものといわれる。この寒い朝の干鮭とともに、芭蕉は「李杜の心酒」「寒山の法粥」を啜ったろう（『虚栗跋』参照）。さらには「寒くやせたる句」をよしとし、「冷え寂びたる」ところ、「かれかじけて寒き」ところをもとめ、「氷ばかり艶なるはなし」とまでいった心敬僧都の心をも啜ったろう。

さきに記したように、定家は詞と心の分裂、いわば虚と実との分裂を、寛平以前、即ち『古今集』の歌心へ帰ることによって統一しようとした。「やまとうたは、ひとのこころをたねとして、よろづのことの葉とぞなれりける。世中にある人、ことわざしげきものなれば、心におもふことを、見るもの、きくものにつけて、いひいだせるなり。花になくうぐひす、みづにすむかはづのこゑをきけば、いきとしいけるもの、いづれかうたをよまざりける」（『古今集』序）というところ、「詩は志のゆくところ、心に在るを志となし、言に発するを詩となす」（『毛詩』序）というところ

に詩の源を求め、そこへ帰ろうとした。中世の端緒において、古代へ帰ろうとした。芭蕉は虚実の分裂、詩と志との分裂を、「造化にしたがひ、造化にかへる」(『笈の小文』)ことによって超えた。おのが私心、欲心を去って心を「花」にし、造化にしたがって四時を友とすることが芭蕉における「風雅」であった。私意を去って実相の「まこと」に参じること、「松のことは松に、竹のことは竹に習ふ」(『三冊子』)こと、それが造化にしたがうことの一具体例といってよい。芭蕉はそれを、西行、宗祇、雪舟、利休を「貫道」している中世の詩精神、風雅と見た。芭蕉は近世の初頭に身をおいて中世へ帰り、それによって詩と志との分裂を超えた。そして、その媒介となったのが仏頂和尚を通じての禅であった。

さきに芭蕉は中世に帰り、中世を超えたと書いたが、その意味はこうである。中世のたとえば長明、たとえば兼好は「無常」を感じて出家し遁世した。芭蕉もまた人生無常、世間無常を感じ、時に遁世の志をもった(『幻住庵記』を見よ)。しかし彼の選んだ道は、己が心を「花」にすることによって己が身中の鳥獣夷狄を超える「風雅」の道であり、その風雅道を端的に実行しているのが彼の、「旅」である。

無常は人生そのもの、世間そのものの属性であって、脱れようとしても脱れうべきものではない。諸行無常は是生滅の法であり、人生も世間もこの生滅裡にある。脱れようとして脱れえないのが無常とすれば、いっそ無常という鞍に乗り、無常とテンポを合して歩もう。それが芭蕉の「日々旅にして旅を栖(すみか)とす」(『奥の細道』)ということの真意である。「応無所住而生其心」(まさに住する所なくして、その心を生ず)という禅語は、一所不住の旅において、その折々の処の主となる、随処に主となるという意味であろう。それが芭蕉における旅の風雅、「旅の栄華」であった。無常から脱れるという出世間の隠者、中世風の遁世者となることなく、無常を友とし、四時の運行を友とすること、随処において風雅風流であることにおいて、芭蕉は中世風の無常感を超えた。

道元は『正法眼蔵』の「仏性」の巻で、六祖慧能の「無常者即仏性也」(無常は即ち仏性なり)の語を引き、「しか

あれば草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり、人物身心の無常なる、これ仏性なり、国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり」と書いている。大地有情、いずれも無常ならぬはなく、無常なるが故に仏性であるというのである。無常が無常を転じているという転三昧のなかに自然も人間もいる。無常を感じる人間もまた無常の中にいる。四時のうつりかわり、飛花落葉、生滅生死すべて無常世界の無常事である。これが芭蕉の「日々旅にして旅を栖とす」の実相である。この実相を心を花にして荘厳するのが風雅の道だというのである。詩は無常なるものへの彩色といってよい。そして無常の無常性、実相の実相性を端的に顕示露呈している世界が、大燈では「煦日影中雪霽春　梅腮柳面闘二芳新一」とうたいだされているのである。また同じく、「千峰雨霽露光冷　月落松根蘿屋前　擬レ写二等閑此時意一　一渓雲鎖水潺々」という頌ともなっているのである。

土芳は芭蕉の語った次の言葉を『三冊子』にとどめている。

「止るといふは見とめ聞とむる也。飛花落葉の散乱るも、その中にして見とめ聞とめざれば、おさまることなし。その活たるものだに消て跡なし。又、句作りに師（芭蕉）の詞あり。物の見へたるひかり、いまだ心にきえざる中にいひとむべし。」

これと大燈の「等閑に此時の意を写さんと擬すれば、一渓雲鎖して水潺々」とはどうつながり、またどう違うか。「千峰雨霽れて露光冷じ、月は落つ松根蘿屋の前」は寂寥実相底の状況である。露も、月も松も家も、その寂寥世界に厳として現成し、みずからをおのずからに表現している。この風光の真意を「等閑に写そう」という心が動いた途端に渓一面が雲に鎖されてしまって、露も月も松も家も消えてしまって、ただ渓水の潺々たる音が聞えるばかり、というのが一応の意味であろう。

しかしこの頌古（これは「挙盤山垂語　曰三界無法、何処求レ心」の本則に対する頌）は、『大燈録』中の絶唱だと、古来言われている。白隠も「一団の大火聚の如し」といっている。禅家は禅家特有の意味をここに見ているだろう。

禅家であるにせよないにせよ、この詩の問題点は第二句「擬写等閑此時意」にある。「写そうという心が働きだすと」というところに盤山の「何処求心」の心が求め始められている。白隠はこの句に著語して「若識二琴中趣一何労二絃上声一」と書いている。眼前の露光冷じの風光を、「迂濶に言葉によって写そう、表現しようと計れば」について、「琴中の趣を識っている者には、わざわざ琴を弾じてその音を聞くには及ばない」といっているのである。写そうと計れば、雨霽れて清新であった風光はたちまち雲に掩れて、とても写すどころではないというのだが、その最後の句「水潺々」はどういうことだろう。琴中の趣がおのずからに声となって全世界に響きわたっているというのだろうか。写そうという心までが、水の潺々たる響の中にとけこんで、全宇宙これ潺々というのだろうか。三界無法また無心は、この潺潺の中におのずからに現成されてしかりというのか。

芭蕉は「物に入て、その微の顕て情感るや、句となる所也。たとへ物あらはに云出ても、そのものより自然に出る情にあらざれば、物と我二つになりて其情誠にいたらず。私意のなす作意也」という（『三冊子』）。そしてそれにつづいてすでに引いたように、「物の見へたるひかり、いまだ心にきえざる中にいひとむべし」という。物が物自身をあらわにするその瞬間を、見止め、聞止め情に焼つけて、それを言葉で言止めよというのである。言葉に定着せよ、それが詩であるというのである。大燈は、その意を写そうと計れば、一渓雲鎖して潺々たる音ばかりという。ここが詩と禅の分るるところといってよい。見止め、言い止めなければ詩にならぬ。そこでは止めることが必須の作業である。禅は止まること、止めることを嫌う。固定住劫を嫌う。止めようとする計いを、潺々たる水の音の中に流しこんで自若というところが禅であろう。悟り悟りて未悟に同じとも、通過せるところをまた通過せよといふ。「衲子従来蹤跡なし」というのは単に空間的な応無所住ではない。言葉の蹤跡にもこだわってはいけないというのであろう。仰山の呵呵大笑の起所もここである。寒山拾得の呵々大笑もここに起る。我が山河大地を転じ、山河大地が我を転じ、我も山河もないところで山河が山河を転じ、我が我を転ずるという転三昧が禅というものであろう。四句百句を否定し、否

定するところをまた否定し、絶言詮、不立文字という言句の蹤跡をもまた否定し、兀々地に兀々たるところが禅であろう。古来数多い『禅林句集』などを敝履の如く捨つるところ、『碧巌録』をも焼き捨つるところ、詩禅一致などというごまかしを顧みないところ、文章筆硯などを抛ち来るところ、『江湖風月集』や『石門文字禅』を野狐とするところ、そこが禅中の禅であろう

しかし大燈自身のが「詩縁風興無限意、独許野外苦吟人」という、その「許し」はどこから来るのか。ここで問題はまた始源、詩源に還る。

「古池や蛙飛込む水の音」、「閑さや岩にしみ入る蟬の声」。その「や」という切字を究めようとして私は果しない迂路をたどってきた。ここで再び仏頂和尚との伝説に還る。芭蕉の「雨過洗二青苔一」はいわば趙州の「庭前柏樹子」であろう。青苔未生以前の仏法を道へ、とさらに一歩せまられて、「蛙飛込む水の音」と答えた。尽天地これ水の音というわけであろう。水潺々といってもよいところである。それは禅問答として通用する。「岩にしみ入る蟬の声」も、『十牛図』の第一、「但聞楓樹晩蟬吟」の結句に通じている。しかしただ「蛙飛込む水の音」「岩にしみ入る蟬の声」だけでは俳句、詩にならぬ。どうしても「古池や」「閑さや」が要る。「庭前柏樹子」また「麻三斤」は、それはそれで十分である。詩になる必要は更々ない。全世界これ詩境のところで柏樹や胡麻がいわれているのである。いや趙州という一真人、洞山という一人物が尽天地を代表して、そこにちょこなんと坐っているのである。そしてこの生命を賭したような五字三字の応答句の中に秋霜烈日の殺機を含んでいる。だからこそ麻三斤に圜悟は「殺人刀、活人剣。若し殺を論ぜば、一毫を傷らず、若し活を論ぜば、喪身失命す」と垂示し、その評唱で、「言語は只是れ載道の器なり。見ずや古人道く、道本言無し。言に因つて道を顕す。道を見れば即ち言を忘ずと」と言っているのである（『碧巌録』第十二則参照）。

趙州や洞山の不在のところで、詩を完結しようとすれば、趙州、洞山にかわって、「古池や」「閑さや」がどうしても必要なのである。古池や、閑さやに尽天尽地を凝縮して容れ込もうとしているのである。その尽天尽地が水の音、蟬の声の中に、一筋に顕現してくるのである。古池や、閑さやは、書や画における白の部分、余白に当るであろう。書においては紙は劃られ、画にも縁がある。その劃られた縁の中に天地をよびこもうとしている。その招き入れられた天地が余白において示されている。「や」という切字はこの「劃り」を示すといってよい。これはひとつのミクロコスモスである。「山も庭もうごきいるるや夏座敷」これは『奥の細道』の旅の途次、那須での句である。前書に「秋鴉主人の佳景に対す」とある。曽良の随行日記はこのときのことを次のように示している。「地は山の頂にさゝへて亭は東南にむかひて立てり。奇峰乱山かたちをあらそひ、一髪寸碧、絵にかきたるやうになん。水の音、鳥の声、松杉のみどりもこまやかに美景たくみを尽す。造化の功のおほひなる事、またたのしからずや。」戸障子のとりはらわれた夏座敷の中に山も庭も招き入れられ、動き入ってきている。ちなみにいえば、ここの「うごきいるるや」の「や」はしいていえば推測の「や」であって、「古池や」の「や」とは違う。しらべを無視すれば、「夏座敷や山も庭も動き入るなり」としたいところである。

ここでさらに言っておきたいのは、圜悟の、「言語は只是載道（道を載せる）の器なり。」「道もと言無し。言に因つて道を顕す。道を見れば即ち言を忘ず」にちなんでの中世芸術の特色についてである。言葉が道を載せる道具にすぎず、道の本質が現成すれば言葉は無用であるとすれば、また言を忘じたとき、かえって徧界不曽蔵が顕現するとすれば、言葉は最小限にする方がよい。極小の言葉で極大の普遍を象徴するのが経済でもあれば理にもかなっている。そこに南泉の一株の花も洞山の麻三斤も出てくるわけである。日本の中世において十七字という最小の詩型の生れて来た所以もそこにある。さらに墨以外の色を否定した水墨画、草木や流水を否定した枯山水の石庭の出て来た理由も

そこにある。珠光や利休のわび茶の座敷が、四畳半から三畳に更に二畳にというように、極限にまで小さくなることによって、かえって山も庭も、風の声、水の音をも、そこへ招きえた所以もまたそれである。動十分心、動七分身、即ち心は十分に働かせ、体は七分目に、控え目に舞うべしといった能の世阿弥が、動ゼロ分身のところ、なにも動作のないところ、「せぬ所」がかえって能の見せどころであるといった根拠も禅に由来している。極微が極大を、部分が全体を、一が多を、無為が有為を、無作が作を代表して十分というのが東洋の象徴主義といってよく、それが日本の中世の諸芸術において実現されているといってよい。

私は『禅と中世文学』という課題のもとに芭蕉に多くの部分を割いた。元禄七年（一六九四）に死んだ芭蕉を中世という時代区分の中で論じるのは適当でないという人もあろう。しかし芭蕉は己が生涯の経歴をのべて、自分は結局は西行、宗祇、雪舟、利休の精神を継承するものだといっている（『笈の小文』）。中世の芸術精神、それは禅を背景にするものだが、それが芭蕉において最後の輝しい光芒としてあらわれたといってよい。

正岡子規は近代の詩人として蕪村を挙げているが、それは正しい。しかし中世より近代の方が高いということは芸術の上ではいえない。蕪村の写生句においては、芭蕉の深さは失われている。たとえば前記の「閑さや岩にしみいる蟬の声」は、単に眼前触目の写生句ではない。蟬声一条の鉄と、禅家の言葉を借りていいたいものがそこにある。尽天尽地是れ蟬の声、通身これ蟬の声という風情であり、それが「閑さや」である。天地山川も芭蕉自身も蟬の声となって顕現していることが、「閑さ」であり、蟬の声一条が「閑さ」を形成しているといってよい。ところで蕪村のたとえば「釣鐘にとまりて眠る胡蝶かな」においては、大きく重い釣鐘と小さく軽い胡蝶という対比の妙はあるが、ただそれだけである。これが蕪村、子規の写生といえば写生であろう。蕪村は外側から見ている。敢て蟬の句を出せば、「蟬鳴くや行者の過る午の刻」もまたそうである。白衣の行者がすたすたと歩み去ってゆく人影もない並木道の午さ

がり、そこで鳴いている蝉の声に一層に真昼の暑さが感じられるというのであろう。ここには斎藤茂吉のいう真の写生、「実相に観入して、自然・自己一元の生を写す」の「観入」もなければ「一元」もまた無い。そしてそのかわりとして、主観対客観の、写すものと写されるものとの二元に立った上での認識的写生が出て来ているのである。「物のみえたる光」というときの「物」、「物の微のあらはれて」というときの「物」、「私意を去つて誠を責めよ」というときの「去私」と「誠」が消失してしまっている。近代的な賓主には大智禅師の「人見〻山兮山見〻人」の賓主互換の転が無い。

なお最近に読んだ杉尾守氏の『道元、世阿弥、芭蕉及びハイデッガーI』(山口大学教育学部研究論叢、第十六巻第一部別刷)の中から芭蕉と禅家との交渉を実証している箇所をそのままに引用しておく。

「芭蕉と交わりのあった禅僧としては、仏頂のほか、曹洞宗に越前松岡天龍寺の大夢と、江戸深川森下の長慶寺松嶺吟がおり、臨済宗には、鎌倉円覚寺の大巓があって、まだこのほかに素性のわかっていない禅僧四人を数えることができるといわれる(『解釈と鑑賞』、三五一号、尾形仂氏)。そのうち、大夢については『奥の細道』に「丸岡(実は松岡)天龍寺の長老、古き因あれば尋ぬ」とあり、その「古きちなみ」とは大夢が江戸品川の天龍寺に住していた頃の交渉をさすであろうという。また嶺吟については、「亡師(芭蕉)年ごろむつび語はれければ」云々と記され(史邦、芭蕉庵小文庫)、その住した長慶寺について、「これは阿叟(芭蕉)の生前たのみ申されし寺なり」(支考、『笈日記』)と記されている。それに対し、大巓との関係は、其角を介しての間接的なものであったかと思えるが(其角、『芭蕉終焉記』)、しかし芭蕉はその訃に接し、「梅恋ひて卯の花拝む涙かな」の悼句を詠じている(『野ざらし紀行』)。

この杉尾氏の考証によってみても、芭蕉と禅とのつながりは浅くはない。また『奥の細道』の北陸路のところに、永平寺参詣のことが「五十丁山に入りて永平寺を礼す。道元禅師の御寺なり。邦畿千里を避けて、かかる山陰(やまかげ)に跡を

残し給ふも、貴き故ありとかや」というように誌されていること、そこに芭蕉の道元に対する深い尊敬の心を推察することができると杉尾氏は言っている。

『禅と中世文学』という課題のうち、中世文学の方を具体的に扱うことが少なかったから、読者の便宜のために、その方面を主として私の知っている参考文献を挙げておく。

斎藤清衛『中世日本文学』（昭和十年、文学社）
斎藤清衛『近古時代文芸思潮史』（昭和十一年、明治書院）
西尾実『中世的なものとその展開』（昭和三十六年、岩波書店）
西尾実『道元と世阿弥』（昭和四十年、岩波書店）
安良岡康作『道元と兼好』（昭和三十五年、岩波書店刊行『中世文学の世界』所載）
荒木良雄『宗祇』（昭和十六年、創元社）
荒木良雄『心敬』（昭和二十三年、創元選書）
小西甚一『能楽論研究』（昭和三十六年、塙書房）
芳賀幸四郎『東山文化の研究』（昭和二十年、河出書房）
筑土鈴寛『宗教芸文の研究』（昭和二十四年、中央公論社）
鈴木大拙『禅と日本文化』（昭和十五年、岩波新書）
仏教文学集（昭和三十六年、筑摩書房刊行、古典日本文学全集第十五巻）
拙著『中世の文学』（昭和三十年、筑摩書房）
拙著『無常』（昭和三十九年、筑摩書房）

禅と心学

伊豆山格堂

禅の講座物は従来三回出ているが、そのいずれにも「禅と心学」の問題は採り上げられなかった。今回は鈴木大拙先生の御配慮によって、初めてこの問題が講座の中に位置を与えられることになった。庶民禅とも言うべき心学がなぜ禅学者に注意されなかったのか、実に不思議である。駒沢大学編集の『禅籍目録』（昭和三十七年）も心学に就いては考慮していない。心学はそのように世人の注意の外にあるから、一応心学に就いての解説から始めることにしよう。

心学は京都の町人石田勘平（号梅岩、一六八五―一七四四）によって始められた、生活に密着した庶民的実践倫理運動とも称すべきものである。心学という名称は梅岩の高弟手島堵庵以来用いられ始めたものである。朱子学、ことに陽明学が時に心学と呼ばれるので、それと区別するため石門（石田門流の意）心学ともいう。さてその学たるや、あたかも仏教で戒・定・慧の三学という時の「学」が、実践体得の意に使われているのに似ている。従って朱子学・陽明学等に伍する意味においての学ではない。『石門心学史の研究』（昭和十三年岩波刊）の大著で、教育史家石川謙博士（石門心学会理事長）は「石門心学は人間生活の意味を探究して本性存養の道を講じた人生哲学であると共に、その道とするところを広く一般に推し及ぼさんとした社会教化の運動でもあった」（同書二三頁）とされ、また日経新書『心学江戸の庶民哲学』（昭和三十九年日本経済新聞社刊）においては「十八、十九世紀における商人階級の宗教的倫理的な社

会運動」（三三頁）と規定された。日本経済思想史を専攻される竹中靖一博士（大阪心学明誠舎理事）は『石門心学の経済思想』（昭和三十七年ミネルヴァ書房刊）で「石田梅岩の学問は、端的にいえば、町人のために、町人の手によって、町人の体験から、町人の道を説いた実践哲学であった」（三三頁）とされた。この倫理運動は当時の社会に迎えられ、単に町人のみならず上層の人々にもはいり込んだ。石川博士によれば、この運動は「半世紀を経た天明・寛政の頃から急速度に進展して、終には五畿八道に跨つて六十箇国に普及し、旗本・大名から公卿殿上人に至る社会地層の上部にまで普く浸潤し、（中略）諸侯にして道を斯の門に修めたもの六十五藩九十五名の多きに達し、斯の教を用ゐて藩士修養の具とし領民教化の資としたもの七十一藩、（中略）心学講舎の数四十六箇国に跨つて百八十二舎の多きを数へ」るに至ったのであった。（『研究』二三三頁）

そもそも士農工商として、昔商人が四民の最下層に置かれ卑しめられたのは、「商人と屏風とはすぐ（まっすぐ）には立たぬ」という俗諺が行われたことによっても分るごとく、商業にはとかく欺瞞がともない易く、口先で相手を言いくるめて品物を売りつけ、あとは野となれというような不正直な手合も少なからずあったからであろう。しかし貨幣経済が発展し、全国的関聯を持つ商業社会が成立した江戸初期から中期にかけては、大商人は大名に金を貸す実力を持つに至り、貴農賤商の立場からのいかなる圧迫もはね返すだけの社会的地位を確立した。商人の性格も、桃山期の博多の豪商島井宗室によって代表せられるような、海外貿易に活躍した冒険的企業家の型から、元和、偃武、鎖国と共に大きく変り、大阪の問屋によって代表される堅実な町人の型に移って来た。それはいわゆる「本商人」であり、三井・住友・鴻池が典型的なものである。本商人たる自覚を持つ者は始末第一に胸算用を怠らず、勤勉で、紀伊国屋文左衛門のごとき大尽遊びの浪費をなさず、さりとていたずらに守銭奴的の吝嗇に陥ることも卑しみ、企業・経営の面では知恵・才覚が重んぜられたのは当然であるが、同時に正直により信用を得ることに意を用いた。これら本商人中の本商人とも言うべき豪商は、家法・家訓を制定して家の永続と繁栄を図った。梅岩の思想はこの本商人的なもの

を踏まえたものと言える。

思うに、梅岩の活躍した享保年間はいわゆる「享保の改革」が行われた時で、幕府も窮地に陥ったが、町人にとっても受難期であった。元和、偃武よりまさに百年、身分制度・封建制度はここに完成すると共に、早くも行き詰り、崩壊のきざしを見せ始めた時である。貨幣経済が成熟し、武士は町人に頭が上らぬような世の中に移りつつあったが、幕府は経済の危機に対する策として全面的な物価統制を行い、一時金銭貸借の訴訟を受けつけず、相対済と称する一種の徳政さえ行った。こういう動乱期には、商人たる者は皆堅実な本商人的の自覚を深めて対処するほかはない。梅岩の町人哲学は、この町人の自覚が理論化されたものである。これより先、三井家三代の高房が、家法の参考として先代高平の町家没落の見聞記録に序跋をつけて享保年間に出した『町人考見録』や、長崎の町人学者西川如見の『町人袋』（享保四年）のごとき、町人倫理に関する業績もあるが、梅岩の諸著において町人意識の自覚的表現はその頂点に達したのである。

梅岩は貞享二年丹波国東懸村（現亀岡市）の中流農家の次男に生れ、十一歳で京都に奉公に出、主家非運のため十五歳で一旦帰郷。二十三歳で再び上京し、上京の呉服商黒柳家に奉公したが、その頃彼は神道を信じ、「何とぞ神道を説き弘むべし。若し聞く人なくば鈴を振り町々を廻りてなりとも人の人たる道を勧めたし」（『石田先生事蹟』）と心に期した。彼の信じた神道がいかなるものであったかは分らないが、あるいは朱子学の性理説の混入した吉田家の唯一神道ではないかともされている。（河野省三氏「心学と神道」昭和十七年。雄山閣『心学』第四巻）

梅岩の神道尊重は終生続いている。いわく「大神宮を金の如くに尊び儒を銀の如くに尊び仏を銭（銅）の如くに尊ぶ。今日我朝にては三道は金銀銭の如くに一方欠ても身を治るに悪かるべし。天下国家は云に及ばず」と。（『石田先生語録』巻十八。『石田梅岩全集』下巻一四四—六頁）神道を金としたのは、日本人たる自覚に立っての事で、儒仏を蔑視したわけではない。彼は自ら儒者を以って任じていたのであるが、三道に各々その所を得しめているところ、教訓的

である。彼は奉公中朋輩に先立ちて起き朋輩に後れて寝、独学で読書修養に努めた。その読書範囲は四書・孝経その他当時盛んに行われていた朱子学系統の物であった。その目的は「学問し古への聖賢の行ひを見聞き普く人の手本になるべし」というにあった。この梅岩の勉学に対しては、主人の老母で真宗の篤信者たりし人がよき理解者であった。

彼は三十五、六歳の頃まで人欲の私を去りし朱子学の「性」を知ったと思っていたが、何となく疑いが起ったのでそれを正さんと諸処に師を求めた。しかし何方にても師とすべき人なしとて年月を歴たが、隠遁の学者了雲居士にまみえ、性の論に及び、自らの見識を吐かんとするや、「卵を以て大石にあたるが如く」言句を出すこと能わず、ここにおいて悦服して師事するに至った。その後日夜工夫すること一年半余り、母病臥のため故里に帰り看病したが、用事あって扉をあけた時たちまち年来の疑いが散じ「堯舜の道は孝弟のみ。鵜は水を泳り鳥は空を飛ぶ。道は上下に察なり。性は是万物の親」と知って大いに喜んだ。その後、都に上り師にまみえるや、師が工夫熟せるやと問う。梅岩「如是如是」と煙管で空を打ったが、師は「汝が見たる所は有べかかりの（当り前の）しれたる事なり。盲人象を見たる譬のごとく、或ひは尾を見、或ひは足を見ると雖も全体を見ること能はず。汝、我が性は万物の親と見たる所の目が残りあり。性は目なしにてこそあれ。其目を今一度はなれきたれ」と、梅岩の悟りを奪ってしまった。それより寝食を忘れて工夫すること一年余、ある夜疲れ臥し、暁に至り雀のなくのを聞いて「自性見識の見」を離れ大悟した。これより先、彼は四十二、三にして主家を辞し、勉学工夫三昧の生活に入ったが、享保十一、二年の頃、幸い了雲にめぐり会ったのであった。師事すること三年、梅岩が大悟したのは享保十四年で、師了雲が歿した少し後のことであった。この了雲なる人の伝記は、詳細は不明であるが、姓は小栗、名は正順、売炭黙叟と号し、居に扁して海容軒又栗棘園といった。父は越藩の大夫であったが、故あって致仕し京師に隠れた。了雲は寛文八年（一六六八）生れ、享保十四年（一七二九）歿、年六十二。「老師端荘淵黙。好性命之学（朱子学）自楽以忘世矣」と手島建（梅岩門、堵庵の長子和庵）の記した小伝にある。伝は了雲の禅に触れていないが、彼は黄檗禅の不二庵主礼柔禅師に学び、了雲全覚居

士と言った。(岩内誠一『教育家としての石田梅岩』昭和九年立命館出版部) 遺偈に、「無底鉄船翻転虚空。不云大咄者亦拍盲。心なき身にもあはれはしら雲のたちかはり行そらのけしきに」(拍盲は自らの手で目をふさぐこと) とあり、「一枝梅花和雪香」(手島堵庵摹) と禅語を記したものが京都明倫舎に蔵されているところを見れば、以って了雲の禅的側面を知るに足る。著として謡曲の註解書三十一冊 (写本) 京都杉浦家 (梅岩門下、杉浦宗仲の子孫) に蔵されている。この「隠遁の学者」に梅岩が出会ったことは、梅岩生涯の最大の事件で、彼の教化活動を真に生命あり力あるものたらしめたものである。この事は白隠と正受老人の出会いを思い起させる。信州飯山に隠れた正受老人も、白隠を得てその禅を広く後世に伝えることができた。隠者了雲も梅岩を得て、幸いにその禅を心学を通じて後世に伝えることができた。

了雲の指導による禅的開悟の体験が、心学の奥の院になっている事を忘れるべきでない。了雲病重かりし時自ら註せる書を梅岩に与えんとするや、ほしからず「われ事にあたらば新たに述ぶるなり」と答えたので、師大いに歎美したという。師華叟の印可状を捨てて顧みなかった一休の気概を思わせるものがある。師了雲の歿後、享保十四年梅岩四十五歳にして京車屋町御池上ル東側の住居で講席を開き、初めて『論語』を講じた。「席銭入不申候。無縁にても無遠慮御通り御聞可被成候」という書付を外に出した。聴講自由で束脩が入らない劃期的な社会教育である。男女間をへだて、女の居る所には簾を掛けた。初めは聴衆なき折もあり、せいぜい二、三人、四、五人という風であったが、追々大阪・河内・和泉の諸地へ出講釈をするようになった。事蹟に「常に説きたまひし書は、四書・孝経・小学・易経・詩経・大極図説・近思録・性理字義・老子・荘子・和論語・徒然草等」とある。謡曲山姥などの講釈をした事もある。梅岩は道のため終世独身、日常生活もきわめて簡素であった。全く求道者・殉教者的精神で生きた人であった。延享元年九月わずか六十歳を以って歿した。墓は鳥辺山。著に『都鄙問答』(元文五年―一七三九刊)『斉家論』(延享元年―一七四四刊) がある。『石田先生語録』は長く写本で伝えられ、明治四十二年文学同志会刊行の『心学全書』に部分的に紹介され、昭和三十二年鳩翁の子孫京大柴田実教授 (京都心学明倫舎舎主) の尽力により全集が編集され、その

中に初めて全貌を現わした。『莫妄想』は明治二十八年山田孝道師編『禅門法語集』に初めて収録された物。同師は、「写本にて伝わりしものにして、いまだ済洞いづれの尊宿の物したるやを知らず」と書いているが、実は刊本もある。ただし序も刊記もなく、巻末に「石田勘平」と記された物と名が無い物とある、紙数わずか十六枚の不思議な小冊子である。

主著『都鄙問答』巻之二の「或学者商人の学問を譏の段」において、梅岩は「商人皆農工とならば財宝を通す者なくして、万民の難義とならん。士農工商は天下の治る相となる。四民かけては助け無かるべし。四民を治め玉ふは君の職なり。君を相るは四民の職分なり。士は元来位ある臣なり。農人は草莽の臣なり。商工は市井の臣なり。臣として君を相るは臣の道なり。商人の売買するは天下の相なり。（中略）商人の買利も天下御免しの禄なり。夫を汝独売買の利ばかりを慾心にて道なしと云ひ、商人を悪んで断絶せんとす。何以て商人計りを賤め嫌ふことぞや。（中略）我教ゆる所は商人に商人の道あることを教ゆるなり。全く士農工のことを教ゆるにあらず」と言っている。荻生徂徠のごときは武家が商人に制せられ、知行が皆商人に吸い取られるのを憎み、本たる農を重んじ末たる商工を抑えるを当然とし、「商人の潰れることなど構うまじきなり」（『政談』）とさえ言ったのであったが、梅岩は奮然としてこういう世間の風潮に抗し、商業の社会的機能の正当性を主張し、商人を擁護したのであった。「売利を得るは商の人道なり。」「商人の買（売）利は士の禄と同じ」（同上）と彼は言い「鼻を塞で（知らぬ顔で）不義の物を受る士も有べし。若有らば士に似て刀を指盗人にて有ん。事を頼む者より賂をとるは壁を穿盗人に同じ」と不正の武士をこきおろした。『都鄙問答』上梓に当っては「御公儀」より「御咎の有て絶板を仰付られ其上誤（謝）り候やうに仰付られ候時」どう返答するかと門人たちに信念を問うたくらい（『語録』二十四）、悲愴な覚悟をしたのであった。

この商業・商人の意義を高調した事は、従来和辻哲郎博士初め多くの学者から高く評価されている。（和辻博士『続日本精神史研究』など）そして、商人が社会的位置を高め繁栄するためには、まず商人の道を知らなければならない、

道を知らなければ貪ることを努めて家を亡すとし、梅岩は商人道の根本を求めて「正直」にありとした。当時世間に行われていた三社託宣が天照大神宮に正直を配していたのによったのであろう。さらに彼の『斉家論』においては正直が「倹約」に結びつけられ、「倹約をいふは他の儀にあらず。生れながらの正直にかへし度為なり。天より生民を降すなれば、万民ことごとく天の子なり。故に人は一箇の小天地なり。小天地ゆへ本私欲なきもの也」と考えるに至った。倹約は吝嗇と異る。「私欲ほど世に害をなすものはあらじ。此味を知らずしてなす倹約は皆吝に至り、害をなすこと甚し。我いふ所は正直よりなす倹約なれば、人を助るに至る。」人君が諸事を倹約し年貢を軽減するのも真の倹約である。万事物の法に随い、物を活かして用いるのが倹約の根本である。禅家が一滴水をも尊重する精神は、梅岩流に言えば倹約の教えである。梅岩はねばり強く考えて、常識的の倹約から進んで儒教の主徳「仁」の境地につながるものとするに至ったのである。しかしその正直も倹約も、単に徳目や思想として観念的なものであっては活きて働かない。それは性を知る体験によって実践されなければならない。梅岩は『都鄙問答』巻一「都鄙問答の段」で「性を知るを先とす。性を知れば行ひ至り易の道なり。孟子も人を導玉ふは性を知るを先として教玉ふ。依て最初より性は善なりとの玉ふ。（中略）知て行ひに至ることは早し。行ひをほせて至ことは遅し。故に性を知るを先とし玉ふ」と言い、また「性を知る時は五常五倫の道は其中に備れり。中庸に所謂、天命之謂レ性、率レ性之謂レ道。性を知らずして性に率ことは得らるべきにあらず。性を知るは学問の綱領なり」と言った。同じく巻一、「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」に曰く「書を講ずる而已にて真の儒者とは云べからず、性を知て身を濡すを儒者と云。仮令牛に汗し、棟にみつる程の書を読とも性理にくらき者は、朱子の所謂記誦詞章の俗儒にして真儒にあらず」と。また、徳の実践を欠きし学者を彼は「文字芸者（芸人の意）」（同上巻之四）と罵った。彼は「行状を以て教」えるのを旨とした（『語録』）。禅宗が教宗（天台・華厳など）に批判的立場をとり、教外別伝を号したのに髣髴たるものがあるではないか。

心学は形而上学的理論として宋学を採用しながら、その実質においてむしろ陽明学に近い。朱熹は仏教を排斥した

が、青年時『大慧語録』を読み、また大慧の弟子道謙に書を致し、「趙州狗子無仏性」の公案について質問し、省発した事があり、その哲学には禅がとり入れられている。しかし彼の学風には静観的の趣きが深く、朱子学派の人は温厚篤実で無難である。陽明になると儒禅合一はますます進み、その「良知」なるものは心の本体で起も不起も無く、「虚霊不昧、衆理具而万事出、心外無理、心外無事」（『伝習録』）であり、知行合一、事上磨練を重んずる。宛然禅である。陽明は「本来面目即吾聖門所謂良知」とさえ断じている。故井上哲次郎先生は『日本陽明学派之哲学』において陽明学を事功派と省察派に分けられた。陽明学をやると畳の上で死ねぬなどといわれるのは事功派で、大塩中斎のごとく政治に結ぶ場合を意味する。省察派は中江藤樹のごとく政治に結ばず徳性涵養に進んだ者で、朱子学派の人のごとく穏かである。心学はこの省察派に近いと言えよう。町人が多く学んだ心学として当然と言えよう。梅岩は創業の人として熱情漢であったが、しかし一面きわめて内省的で謹厳であった。

「われ生質理屈者にて幼年の頃より友にも嫌はれ只意地の悪き事有りしが、十四五歳の頃ふと心付て是を悲しく思ふより三十歳の頃は大概なほりたりと思へど、猶言の端にあらはれしが、四十歳のころは梅の黒焼のごとくにて、少し酸があるやうにおぼえしが、五十歳の頃に至りて意地悪き事は大概なきやうに思へり。」「先生五十歳の頃までは、人に対し居給ふに、何にても意にたがひたる事あれば、にがり顔し給ふ様に見えしが、五十余になりたまひては、意に違ひたるか、違はざるかの気色少しも見え給はず、六十歳の頃我今は楽になりたりとのたまへり」という事蹟にあらわれている梅岩の自己修養に対し、"Tokugawa Religion" 1957（堀一郎氏訳『日本近代化と宗教倫理』）の著者、ハーバード大学の Bellah 氏は多大の敬意を表し、『論語』為政篇の「吾十有五にして学に志す」より「七十にして心の欲する所に従って矩を踰えず」に至る孔子の修養に比較し、梅岩の叙述の方が一そう個性的で強烈である（more personal and more poignant—p.139）と言っている。氏は『石田先生事蹟』を "A Memoir of Our Teacher, Ishida" として翻訳して前記の書の附録に掲げている。傾倒の情見るべしである。梅岩のごとき綿々密々の省察長養を欠く時、

禅は空腹高心、狂禅に堕する恐れがあろう。

心学の形而上学的原理は、梅岩が儒者を以って任じた関係もあり、宋学に求められたが、精神涵養の取材範囲は神儒いずれにも滞らず、「儒道仏道老子荘子に至るまで尽く此国の相とするやうに用ゆることを可思。日本宗廟天照大神宮を宗源と貴び奉り、皇大神宮御宝勅に任せ、万くだくだしきを払ひ舎て一心の定れる法を尋て、天の神の命に合ふ唯一（梅岩高弟富岡以直の註に曰く、私心なきを云）を相るに儒仏の法を執り用ゆべし。ここを以って、一法を舎ず、一法に泥ず。天地に不逆を要とす」（『都鄙問答』巻之三）というのが梅岩の態度で、実に自主的で自由、包容的である。それ故、心学は一見まことに雑駁の感じがあるが、ただの寄せ集めとはちがう。丸山真男氏のごとき学者が、純理論的立場から、原理的一貫性を欠くものとして心学に対する評価を惜しむのは、同情と理解を欠くものと言わねばなるまい。あたかも禅が唯識・天台・華厳などの哲学のほかに特殊の禅哲学を作り上げたわけではなく、それらの思想を踏まえながら、しかもそれらにとらわれずに体験的境地を目ざし、いわゆる教外別伝を標榜するのと通ずるところがある。学説や教理（ドグマ）をことさら樹立しようとしないのが心学と禅の特色である。

梅岩心学の主体的根元をなしたのは了雲の提撕による開悟で、まさに画龍点睛であるが、しからば坐禅が禅門同様実践されたかというと、どうもそうではなかったらしい。了雲は必ず梅岩に坐らせたろうとは思うが、文献的に立証はできない。故岩内氏は「石門（石田門）に於ては性理研究の修行に特に静坐を禁ずるのではないが、又之を必要なりとはしないで、唯日常行住坐臥の際に存心工夫せしめるのである。蓋し斯学は実際生活に鞅掌しつゝある大衆を目的とするものなれば、静寂なる禅堂に結跏趺坐し、彼の夥多の公案を透過して悟道の妙諦を得るやうな、所謂禅堂修行の如き特殊な方法を取らうとするのではない」（『教育家としての石田梅岩』一五二頁）と言われた。ただし静坐の実践は宋学の立場から見ても望ましい事とされたに違いない。（宋学の為学の工夫は存心・持敬・静坐で、江戸期には『朱子静坐説』も刊行された。）事蹟には斎藤全門と木村重光の二人の門人が性を知った事が記され、それに続いて「是より門

弟子、端的に性をしることを実に信じ、工夫を尽し、信心髄に徹しぬれば、おのおの寝食をわすれ、或は静坐し、あるひは切に問ひ、日あらずして性を知る者おほし」とある。また『石田先生語録』巻十に次の一文がある。

学友寄会、静坐セリ。寿柏老（禅僧）斎藤全門ニ云テ曰、「前日ノ真経（心経）ト今日ノ静坐トハ、同カ別カ」ト問。全門答曰「真経ハ真経、静坐ハ静坐」ト。寿柏老又曰、「黄檗ノ僧、此座ニ有ラバ三十棒」ト云テ大笑ス。

梅岩心学と禅の関係をさらに探ると、満懐和尚なる人の出京に際し、梅岩が心経の講釈を求めた事もある。梅岩や門弟が『正法眼蔵随聞記』を読んだらしい形跡もある。柴田実教授の調査によると『都鄙問答』中に引用された書は『論語』と『孟子』が圧倒的だが、禅書に『景徳伝燈録』『六祖壇経』『臨済録』『無門関』『坐禅儀』がある。前記『莫妄想』の冒頭には次の問答がある。「問。見性成仏と云ふが、本来無一物に何の性を見る事ぞや。答。性は無形無体なり。此の性を見る時は仏衆生の隔なく無心無念の真仏に合ふ。此所を指して見性と云なり。」この書は体験なき人人に誤解されるのを恐れ、秘伝書の扱いを受けて来た事と思われる。（『日本剣道史』の著者故山田次朗吉先生が、梅岩は世間で考えているような人でないと言われた由だが、あるいはこの書などを見られたからではないか。）『莫妄想』は心学禅の経典で、静坐工夫の体験によらなければその真意を把握しがたいものである。

手島堵庵（一七一八―八六）は梅岩の高弟で心学の大成者であり、生来寛厚の長者たる風格を有した人で、布教組織も彼によって整えられた。富める商人で名は信、俗称嘉左衛門、屋号は近江屋といった。十八歳、母を失って後梅岩門に入り、工夫二年、入浴し終って浴衣を手にした時「忽然として吾浴衣を着るにあらず、浴衣吾に着するにあらず、然も如是にして更に疑なし」と悟り、先輩で亡父の心友たる斎藤全門を尋ねその由を述べたところ、全門掌を以って不意に堵庵の頬を打った。その時豁然貫通したので、梅岩の所に至りその趣を告げたところ、「師肯ひ給ひ猶存養の工夫を怠るなかれ」と示された。後二十日ばかり歯が悉く浮いたという。（『手島堵庵先生事蹟』）堵庵は京都朝倉街の居に名づけて五楽舎といったが、これが舎号の初めである。続いて京に四講舎を作ったが、その中の一つ明倫舎が後に

心学の中心たる位置を占めた（天明二年、一七八二設立）。堵庵は師梅岩の「性」を「本心」と呼びかえた。本心の語は沢庵や盤珪もすでに使っており、堵庵もそれに基づいたのかも知れない。性より本心の方が通りがよい。心学の称も堵庵から起こった。心学は本心学である。堵庵は梅岩よりくだけた講釈をしたので、世間に「手島学」の称が行われたくらい心学は盛んになった。堵庵心学には師梅岩の形而上学的色彩や対社会的批判の趣きは失われて、自己修養の道たる性格が濃厚になり、禅的性格が著しくなった。彼に影響を与えた禅僧に一休・正三・盤珪の三人がある。堵庵の『目なし用心抄』は一休法語『水鏡』の註、『目なし草』に倣い『水鏡』の本文を抜萃し、心学的解説を加えたもの、「心とはいかなるものをいふやらん、すみゑにかきし松風の音」という一休の歌に対し、「此所少しも有無あらば目ありにして私案也としるべし」と言っている。主著『為学玉箒』では、曾子が臨終の時門人に、我が手を見よ我が足を見よ云々、と言った有名な『論語』の文句と、一休がいまわの際に「死にともない」と言った言葉を比較し、何れも悟る心は一とし、一休の言について「此所は工夫あるべし。私案にては知られぬ所なり」と述べている。また堵庵は本心発明（悟り）をした門人に禅の印可状のごとき「断書」を出したが、それを授ける時の口授に一休の歌二首を引いて教訓している。鈴木正三（一五七九—一六五五）は沢庵とほとんど同時代に生きた、武士上りの特異の曹洞の禅者で、その『驢鞍橋』は大拙先生の校訂で岩波文庫に入り、その後全集も出た。堵庵は正三の『盲安杖』の冠註本を安永七年（一七七八）に出した。（初版は慶安四年—一六五一）正三は主著『万民徳用』中に、仏法世法不二の立場から、職業倫理を平易な和文で展開している点において心学の先駆者と見做さるべき人である。（岩波日本古典文学大系『仮名法語集』所収『盲安杖』の補注二六五に引用の、『驢鞍橋』の文の中の心学は、陽明学のこと故注意）心学者がよく使った「我なし」の句も彼の『驢鞍橋』に用いられている。盤珪（一六二二—九三）は臨済下であるが、「蛮言夷語、豈可能尽耶」として公案を用いず「不生の一本槍」で通し、「仏心は不生にして霊明なものでござつて不生で一切の事が調ひまするわいの」と説く。堵庵は盤珪を推重し、その『坐談随筆』は盤珪への同感讃美に終始し、「此不生といふはすなは

ち身共がつねにいふ思案なしのことでござるほどに和尚の説法もおなじ事でござる。不生といへばまだきゝつけぬ人もござるゆへに、身共は思案なしのところを知らしやれィといふ事でござるワィ」と述べている。『私案なしの説』でも同じ趣旨を説き、冠註に盤珪の略歴を掲げている。しかるに門人指導の心得を説いた堵庵の秘本『善導須知』(写本)に「見聞善導」があり、いわく、

「本心を知るには知り様がある。かふして知ることじや」と扇を見せて、是は何じや。答、扇。何が見る。答、眼が見ます。之のカチ〳〵は何じや。答、音。音は何で聞く。答、耳。目や耳といふは分別、赤子は目で見ると思はぬ。大人も目で見てゐるといふ念は無い。答曰、心が知ります。「扨この扇を一心不乱に少も外へ心をそらさず、答へあてよふとおもふ念も何もかもすてゝ、しつかり見つめて御出なされまし。扨この時扇の外に何かありますか。目で見て居るとも心で見て居るともいふものはありますまい。もしあるといはゞ夫はまだ一心にならぬのじや。」答曰、扇が心。これで始めて「それでよふござります。君子は万物を以て心とすといふは此所、この扇も見る時は扇が心、たばこ盆を見る時はたばこ盆がその時の心、心を知れば森羅万象が皆心。」(下略。尚、詳細は明倫舎編『手島堵庵全集』参照。)

それは無難禅師の「耳も聞ず心もきかず身もきかずきくものゝ聞を夫と知るべし」を明らめた場所で金剛経の応無所住而生而心であると教える。かかる「見聞善導」の問題を堵庵は四十八則に集成したと伝えられる。「見聞四十八則」がそれで、策問と称せられ、心学の公案である。一、何物が見るぞ何物が聞くぞ。(右に引用の扇と音の策問)二、物いふもの何物ぞ。三、心を出して見せよ。四、心の香ひは如何。五、行住坐臥の主じは如何。六、生れぬ先は何物ぞ。七、死して後は何となる。八、草木に心有りや無しや(如何是松樹心)といったもの。四十七の「橋は流れて水は流れず」は傅大士の偈で、禅の公案だが、そのほかいくつかの公案がとり入れられている。第八の松樹の心は東京参前舎では白隠の隻手音声と並べ、川尻舎主らにより初入の策問として用いられた。(大阪明誠舎故豊田先生手沢本『心学

集要鈔』の四十八則は参前舎本のそれと異る所あり、三十九に「隻手の音を聞たか」が入っている。）「見聞善導」による本心発明を当時世間で「手島悟り」と名づけたが、明和年間には、禅学めきたる事を教授している廉で町奉行の吟味を蒙った。本心をたやすく奴婢童子も知るものあるは心得難しとする非難に対して、我少なき女童の方が思案を捨てひとえに師に帰するを以って発明し易し、「知るを難とせず知つて後本心を養ふを重しとす」と『知心弁疑』で堵庵は答えている。門人有山玄統は『静坐儀』（天明五年、一七七九。堵庵逝去の前年）を出し、朱子学風の静坐（坐禅）の会の規則を定めた（雄山閣『心学』第五巻収載の拙稿「心学と禅」同第二巻収載の田辺留蔵氏「静坐と会輔」参照）。堵庵の長子和庵は明倫舎二世になり静坐を重んじたが、三世上河淇水（堵庵の義子。上河家は堵庵の母方）は、寛政異学の禁の影響からか、心学を純然たる朱子学的のものにしてしまい、爾来京都心学は道話と会輔（静坐と並ぶ心学の教育法で、師から出された問題を門弟が集って師の指導のもとに討論する研究会、ゼミナールである。）のみで静坐は絶えるに至った。

中沢道二（一七二五―一八〇三）は京都の織職で名は義道。俗称久兵衛。家は代々日蓮の信者で、彼自身も妙法の二字に多年疑いを抱いていたが、四十一歳の冬、西山等持院で東嶺禅師の法席に出て深く感ずるところがあり、静坐を怠らず（おそらく東嶺に師事して）翌年春、厠を出た時烏の鳴くのを聞いて一天四海皆帰妙法の理を会得した。その後明和の末か安永の初めあたりかに堵庵門の布施松翁（呉服商。かつて岩波文庫に入った有名な『松翁道話』の著者）の手引きで堵庵に入門した。安永七年師命により江戸に下り、寛政三年（一七九一）神田相生町に参前舎（『論語』為政篇に、言忠信行篤敬が眼前に参わるを見る、とあるのに基づく称）を建て、関東、東北布教の根拠地とした。これより先、梅岩門の慈音尼兼葭（『道得問答』の著者）が延享・寛延の頃二十九歳で江戸に出て滞在十年、心学を拡めた後帰洛したが、道二はそのあとをうけ、教化の対象もひとり町人に限らず大名旗本にまで及ぶ大活躍をするに至った。老中松平定信（楽翁）および彼を囲む大名たちが道二の後援者であった。佃島の人足寄場（浮浪人収容所）の教諭方も引き受けた。道話の地域は関東関西にまたがっており、彼において心学の隆盛は極致に達した感じがある。彼は貧しい織工の家に生

れた苦労人であり、深く悟道し、加うるに天性の雄弁を持っていたので人々を魅了し得た。道話が心学の代名詞のごとく通用するに至ったのは道二以来の事である。「汁を一盃盛るとても手で匕はるゝ物でもない。又指でも撮れぬ。其時に杓子菩薩あらはれ給ひ、直に御助け下さるゝ。味噌をするには擂子木菩薩、米を洗ふに桶菩薩、火を焚くには火吹竹菩薩、香の物切るには真那板菩薩、皆打寄つて今日を御助け下さる御苦労の御姿」（『道二翁道話』五篇巻之中。岩波文庫本あり）といった調子の話しぶりで、有名な『鳩翁道話』が文学的の趣きにおいてまさっているのに対し、これは禅的とも言うべき力強さに溢れ歯切れが実にいい。ただし彼の道話の中に禅語が出ることは少ない。自らも言う通り「文盲」「不学」であった道二は、かえって既成観念にとらわれず、強い信念と豊かな常識・体験を以って実生活に即した道を説き得たのである。しかも、町人道として出発した心学は、今やその限界を越えて人間道たる趣きを呈するようになった。彼が本多忠籌（奥州泉藩主。老中格）のごとき大名を指導する場合には、修行咄・初入咄をなし、策問を与えて本心発明に導いたことは注目されなければならない。心学は武家に対しては心学禅として働きかけたと言える。そもそも堵庵の社中規約では修行咄は庶民相手の道話の場合にはしない事になっていたが、今や教養ある武家を相手とするに至って、道話と共に盛んに修行咄をし静坐修行を課するようになったのである。武家の場合、修行が主で道話はむしろ副であった。

前述のごとく、京都心学が儒教風になって行ったのに反対した道二らと並んで、鎌田柳泓（鵬、一七五四―一八二一）の存在が注目される。彼は紀州湯浅の人。医学を学び、富岡以直（梅岩の高弟。富岡鉄斎の祖）および前記松翁に心学を学んだが、儒学の外老荘に通じ、自然科学の知識も具え、心理学者、故渡辺徹氏に「本邦最初の経験的心理学者」と評された石門きっての大学者である。彼はまた禅理に徹し、『信心銘』『証道歌』『碧巌集』『無門関』などの禅書を講じ、「洞家の風謹厚にして検束ある」を儒に近しとして愛したが、またよくその弊を議したと事蹟は伝えている。その著の中に『静坐説』と謡曲『方寸山』がある。前者の巻末には宏智禅師の坐禅箴の全文と道元禅師の『普勧坐禅

儀』の一部を掲げており、玄統の静坐儀の宋儒風であるのと、興味ある対照をなしている。後者は、ワキの意識次郎なる迷える男が方寸山に住する兄の本性太郎なるシテを訪ねて悟りを開く筋で、禅の古典『十牛図』の筋により発展段階を設けたもので、心学書中の珍である。ただし、彼は庶民教化者たるには学者であり過ぎたようである。(渡辺徹『鎌田鵬の研究』参照。)

『道二翁道話』と並ぶ『鳩翁道話』の柴田鳩翁(一七八三—一八三五)は京都の人。前身は軍書講談師で、志を立てて儒と禅を学び、ついに薩埵徳軒(上河淇水門)に入門し心学者になったのであるから、道話の名手となったのは当然である。初めは心学を卑近の教えとして、知らずして軽蔑していたが、『都鄙問答』に接するに及んで感ずるところがあり、心学に帰依するに至った。時に三十九歳。四十一歳のある夜、年来の迷夢さめて呵々大笑する悟境を得た。四十五歳で不幸失明したが、「幸存眼中眼、歴々別乾坤」と賦し、剃髪の上謙蔵を改めて鳩翁と号し、各藩の招きで近畿はもとより近江、越前、播磨、美作などにまで出かけて道話した。彼の道話を聞いて、ならず者が改心したという話も伝わっている。その十八冊の道話書は養子武修(遊翁)の聞き書で、故五十嵐力氏の『新国文学史』に江戸文学の一代表として大きく取り上げられ、一部はかなり早く英仏両語に訳されもした。その内容は事蹟談・寓話が多く軽口咄さえまじえて人を倦かせない。まさに道話の代表的傑作である。その期するところは「我なし」の場である。「我なし」の場は堵庵もすでに説いたところであった。ただし彼の道話はむしろ儒教的であって、かつて『碧巌録』を講じたこともあるというような趣きはほとんど窺われない。(岩波文庫『鳩翁道話』柴田謙堂編。刀江書院版『鳩翁遺稿』参照。)

江戸参前舎は道二を初代としただけあって、仏教思想を持つ舎主が多かったと言えるが、幕末の六世の舎主平野橘翁が『石門策問類聚』二十三巻(写本)を残したことと、「心学百首」の作者と考えられていることが注目される。百首は「扇ぞと扇を見たる其時に其身と心無きか有りしか」に始まり、「今は早心も安し捨小舟津々浦々の風にまかせ

て」に終るもの。禅の公案「伊勢の海千尋の底の一つ石袖ぬらさずにとるよしもがな」の類を数種入れ、『無門関』の五、香厳樹上の則を「木に登り枝をくはへて手を放し下から人の問ふに答へよ」とするなど、公案をいくつか歌に作りかえて入れている。

川尻宝岑（一八四二―一九一〇）は名は義祐。江戸に九代続いた鼈甲問屋に生れ、神道禊教から心学に転じ、参前舎八世高橋好雪に学んだが、進んで禅に入り願翁・洪川・越渓・滴水の諸師に参じ、ついに円覚初代管長今北洪川の印可を受け、参前舎九世長沼潭月の後を承けて十世の舎主となった。鈴木大拙先生同門の大先輩である。宝岑は洪川と議して古来の見聞手引きの改訂をなし、かつ策問七十五則を新たに集成した。七十五則はおおむね禅の公案であるが、若干は心学独特の物である。舎では『碧巌集』『臨済録』等の禅録のみが講ぜられた。彼は観劇を好むのみか数十種の脚本を作り、その若干が歌舞伎座等において上演された。そういう彼の素質と関心はその道話を名人芸たらしめた。彼は山岡鉄舟と並び、鳥尾得庵・川合清丸の大道社の顧問となり、高崎正風の一徳会の講師として活躍した。その『坐禅之捷径』は名著として版を重ね、『毒語心経閑話』も広く愛読された。まさに参前舎中興の祖である。（平凡社『大人名事典』、筑摩書房『明治史劇集』解題・年譜。参前舎『心学道話』昭和四十二年一・二拙稿「川尻宝岑先生」参照）ちなみに宝岑の法嗣故早野柏蔭（小田原藩士。宮内省官吏。筆者の師）も初め洪川老師に参じた人で、平生「我が心学と禅」とよく口癖のようにとなえ、悟道を重んじた。

上来の素描によっても分る通り、心学の根底にはほとんど絶えず禅があってその精神を活潑ならしめている。幕末心学の如くこの根底が忘れられた時心学は堕落衰微した。かつて道話本は全国に普及し、人々に感化を与えた。仏教の説教にもよく道話が利用された。故人の加藤咄堂・穂積重遠の諸氏の著作や話し振りには道話の著しい影響が窺われる。今や経営学ブームの風潮のもとに、土屋喬雄氏のごとき経済史家は初期心学の経済理念の再検討を試みつつあり、一部経営者が日本的経営理念を求めて心学を学び始めてもいる。前記ベラー氏のごときはマックス・ウェーバー

の宗教社会学の原理を適用し、日本近代化の一翼を担ったものとして心学を眺めており、コロンビア大学のパッシン(Passin)氏・カリフォルニア大学のドア(Dore)氏の如きは日本教育史研究の立場から心学に注目している。いずれも結構なことであるが、心学が禅的基礎に立つものであることを忘れる時、心学の正しい姿を見失うことになるであろう。禅が儒教と結び儒禅ともいうべきものとなったのが心学である。それは峻厳孤高の禅にあらずして和泥合水の庶民禅である。(なお詳細の点については雄山閣『心学』第五巻、拙稿「心学と禅」参照心学一般については上記講座のほか、道義昻揚推進会刊、参前舎十二代舎主山田敬斎『石門心学講話』。前記石川・竹中両博士の著。吉川弘文館、「人物叢書」の一冊、柴田実『石田梅岩』。至文堂、日本歴史新書の一冊、佐藤清太・縄田二郎両氏編『心学』。玉川大学出版部、「日本教育宝典」の一冊、加藤咄堂編『石田梅岩・手島堵庵集』。忠誠堂『心学道話全集』等参照。)

露伴と禅

瀬里広明

一

露伴が禅籍といつ頃から接したかは断定的にはいえないが、明治十八年から二十年にかけての北海道時代に、仏典をかなり多く読んでいるから、その中には禅と関係の深い楞伽・楞厳の仏典はいうまでもなく、『臨済録』『碧巌録』などの禅籍も含まれていたであろうと察せられる。事実、北海道時代の漢詩文集とされている「幽玄洞雑筆」には、「達磨次三渓師韵」「無情禅」の漢詩や「色即是空の心を」「空即是色のこゝろを」の和歌二首も入っていて、これらを読んでみると、この頃すでに彼が般若の空思想を彼なりに自己のものにしていたことが窺われる。なお二十四歳頃書かれたものとされている「般若心経第二義注」のごときは、晩年の長与善郎もこれを読んで感嘆したものだが、露伴が仏教の空の境地にかなり深く入っていたことを証するに足るものである。

これらは仏典や禅籍との関係であるが、翻って彼の生涯全体を見渡すと、彼の儒教や道教との関係は彼と仏教との関係より深いものがある。仏典については大蔵経の読破はいうまでもないが、さらに道教の一切経ともいうべき道蔵をも読破して自分のものにしている。その成果は「道教思想」、「道教について」、「論仙」、「仙書参同契」となって結

実し、すべて『露伴全集』におさめられている。

彼自身の晩年の風貌も道家的な雰囲気を持っていて、神仙を強く憧憬した李白の再来ではないかと人をして思わしめるほどのものがあった。彼はこの道家の精神をよく体得していて、「運命」、「論仙」、「仙書参同契」などにある詩情や文学的表現の中に、李白・蘇東坡・陸放翁などの有していた神仙的道教的香気を漂わしている。儒・道・仏三教一致などという安易な立場はいざ知らず、この三教の立場にはかなり違ったものがあるにかかわらず、一個人においてで三教をそれぞれ味解し、その文学の表現に摂取していることは、悪くいえばディレッタントの譏りを免れないのであるが、彼は自己の文学や思想の中に実に巧妙にこの三教を取り入れている。新約聖書も彼の愛読書であるが、以上三教に比べるとキリスト教はそれほど彼の文学や思想に大きなものを与えていない。それでは一体なぜ彼は三教を味解し得る立場にあったのであろうか。

そのためには彼が少年時代菊池松軒について学んだ朱子学の内面性に触れねばならない。朱子によって大成された宋学は仏教や道教と接触して、これが孔子の教えかと思われるような内向的哲学的なものとなった。宋学と仏教との接触でまず第一にあぐべきは唐代から形成せられてきた華厳思想であるが、この思想は禅思想形成に大きな役割を演じたのである。この華厳思想には澄観以来四種法界観が説かれている。即ち事法界、理法界、理事無礙法界、事々無礙法界である。この最後の事々無礙法界が華厳の説く究極の世界であり、そしてそれは禅の立場でもある。

朱子は青年時代大慧禅に接し、また李通玄の華厳合論などを読んでいるが、彼が華厳思想から学んだのは理事無礙法界の思想であった。彼は大慧禅にひかれ、事々無礙法界を了解しながらも、不思善不思悪の思想からは彼の儒学における理の思想がなくなって、その理気二元論を危うくすることとなり、礼教としての儒教の立場からも許されないとして、朱子自身影響を受けたにもかかわらず激しく仏教を攻撃したのである。これは儒教の仏教からの自立のためにやむを得ないことではあったが、またその攻撃には的はずれのものも多かったのである。これは露伴自身認めてい

るところであって、仏教を十分研究する暇がなかったからだとして多分に朱子に同情的である。朱子はまた道教ですする調息、静坐のようなものを取り入れたり、丹道の祖書である『周易参同契』について『周易参同契考異』を著したりして、朱子学を忌む側からは道教を儒教の中に引き込むものとして批難されている。このことに対しても露伴は同情的で、これは何も朱子が道教をまねているのでなく、『大学』の正心誠意から出て来たものであるとしている。従って朱子にあっては仏教も道教も正心誠意を刺戟する役割を果したことになるのであって、正心誠意の中核に位置づけられるものではなかったが、仏教や道教と相接触することによって、彼の儒学はいっそう内面化されるに至ったのである。この朱子学の内面性に対して外面性としての格物致知があげられる。これは『大学』にも示されているように、「格物」の「物」は心を離れての単なる物ではない。真に物に格るには心を正し意を誠にせねばならないのであるから、内と外を離すことはできない。正心誠意は真知に達する大前提である。仏教でも「大論」において、散乱心は風中の燈のようなものと説かれて、物を見るのに面白くないものとされているのである。朱子が格物致知をいいながら内面の純粋化につとめたのは、認識の本源に徹せんとしたからにほかならない。ここが主観と客観を切り離している今日の自然科学的認識と異なっているところである。朱子のいう理は自然科学的理の認識を越えて存在しているものである。しかしそれと重なるところもあることを否定するものではない。以上のように朱子学はその内部に禅や華厳や道教の匂いをこめながらも、格物致知として社会的日常的理の探究をゆるがせにしなかったのである。このことはそれを学んだ少年露伴に微妙な思想的陰影を与えたと思われる。

少年時代から晩年に至るまで、露伴は科学的関心の強い人であったが、科学は彼の理の追求としての学問的関心の一部分であり、もっと広大な自然や人生の理が彼にはあった。彼の理は理事無礙の理であり、朱子のいう理である。朱子はこの理のために華厳の事々無礙の思想にくみし得なかったが、露伴は理は理としてさらにそれを越える事々無礙の思想を主体的に詩禅一致の詩として生かすのである。（「游塵」序など）つまり露伴は儒・仏・道が醞醸されてでき

た朱子学を抜け出して、さらに深く詩的に儒・仏・道を事々無礙的に醞醸しようとするのである。その渾然と一なる生命の源泉の直覚と考えられるものに彼の禅を置いてよかろうかと思う。もちろんこれは宗派的な禅を意味するものではない。

彼が娘文（あや）に禅的無でさとし、また日常生活に厳格で、掃くという一事にすら天理を娘に会得させようとしていたかは、文の随筆などで窺えるところである。彼が文に仕込んだ行儀作法は生半可な禅坊主の僧堂における実践より徹底したものであった。厳しくはあったが、ここにすべて生を憐む露伴の慈愛があった。

これはまた儒教の格物致知の実践からも考えられるところであるが、単に掃く理という形式を教えているのでなく、その根底に掃く理即ち華厳の理事無礙の理を会得させせんとしていると見られる。「空手にして鋤頭を把る」と同じく、箒を把る手が無でなければ真に掃く理を会得することはできない。また掃くこと以上に水を使うことがより一層困難だとしているのは、水がいかに不思議なものであるか（『正法眼蔵』山水経の巻）を詩人的に直観し、水の理と拭く理との理事無礙を教えんとしているのである。禅の神秘は日常生活に充満している。彼が詩の日常的形態である俳諧に晩年に及ぶまで大きな力を注いだ深い意味もここにあると思う。

二

直接禅について語っていない露伴に、禅を探ることは非常に困難なことであるが、前にちょっと触れたように、生命の事々無礙に対する直覚が彼の禅であるといってよかろう。彼にとって、生命とは相対とか絶対とかの閑言語を許すほどのろまでぬるいものではないのである。彼は直覚的に生命の中に躍入する。禅的にいえば無知の知、無作（むさ）の作である。この傾向は初期の、名人ものといわれている小説にすでに現われている。たとえば「風流仏」、「一口剣」、「五重塔」の作品には、主人公が生命そのものとなる純粋行、初期西田哲学でいう「純粋経験」のような思想がある。

これらの作中人物が自己の行動を通して絶対無に触れた荘厳な姿を彼は描いているのである。ここに「風流仏」の恋愛をとってみても、恋愛を肉欲と見る写実小説に対して、恋愛の地上的肉欲性を否定せず、これが天上的な聖なる愛との合体によって愛即欲、欲即愛となる間髪を入れない愛の禅機を読者に感受させようとしていると見ることができる。明治二十三年の「毒朱唇」では釈迦を大歌人と見、一切経は釈迦の歌としている。これは仏家の仏典読みと異なるところで禅の匂いがする。あたかも『臨済録』の「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、羅漢に逢うては羅漢を殺す」ごとき自由がある。この自由から仏典を詩的に直観しているのである。こうした仏典の自由な把握については「蝸牛庵聯話」の「弁才天」などに実によく現われていて、全く端倪(たんげい)を許さないものがある。

彼の中期の短編小説に「観画談」がある。これはその渾名(あだな)を大器晩成先生というある大学生が東北の山寺に行って、過労だか勉強のし過ぎだか原因不明の病気即ち神経症を治癒させるに至る道程を描いたもので、小品ながら露伴の傑作に入るものである。なおこの作品で自然が神経症にいかなる治癒の作用をなすかを窺うことができ、また今日いわれている禅の精神療法面(サイコテラピイ)についての暗示をも得ることができる。このことはこの作品の一側面に過ぎないが、この作品そのものは禅がまだ禅という宗教になる前の詩とも禅ともつかない、いわば詩禅一如のところを現わしている。自然の側から人間の心を覗いたような不気味な所があって、これの理解には鈴木大拙氏の「禅における自然の役割」、「禅と念仏の心理学的基礎」などが参考になる。鈴木氏のこの二論文も禅臭を脱しているが、「観画談」における大器氏の悟入に至るまでの心理の描写の妙味は露伴が小説家かつ詩人であるだけに、心理変化の詩的具体性において鈴木氏の二論文よりすぐれている。しかし、鈴木氏の禅も詩人的なところがあって、いわゆる禅家のものではない。ことわっておくが、私がここでいっている心理も鈴木氏の心理も心理学上の心理ではない。ユングの深層心理の心理がややこれに近い。

「観画談」の最もすぐれているところは、夜の山寺で雨音を聴くところと最後のクライマックスとなっている観画の

ところである。これらの文章の妙趣には禅画風なところがあるから、そこを押えて読まないと理解しにくい。そこで大器氏が雨音を聴くところを『碧巌録』四十六則「虚堂雨滴声」で最後の観画のところを同じ四十則の「南泉一株花」で味わってみると、いかに「観画談」が平淡な文章の中に深遠な禅的内容を含んでいるかを理解し得る。大器氏の聴いた雨音もまた観た画も詩化された禅の公案とでもいうべきものである。これは仏教の非情説法にあたるところで、自然と人間とを一のところで見ることを教え、またそこを描いているのである。

三

朱子が人間精神の本源に徹しているとした『周易参同契』の研究「仙書参同契」を露伴は昭和十六年に発表している。これは禅と関係のあるようなないような本であるが、やはり禅や道教や宋学についての深い露伴の造詣があって初めて書けるものである。道書という、物が物だけにこの方面の理趣に通じた人でなければなかなか解し難いものである。周易の二字を冠しているけれど易の八卦について書いたものではない。周易の陰陽の卦象を借りて丹道の極意を語った仙書である。これを露伴は形式内容ともに深く理解して「仙書参同契」を書いたのである。『参同契』にあるところの丹道の方法は禅道に類し、またインドのヨガの道にも類しているのである。これについて書いた露伴の「仙書参同契」を理解することが「観画談」における大器氏の悟入の意味を解くことであり、露伴の会得している禅の意味内容の重要なところに触れることとなる。本書は『参同契』を借りての彼の魂の告白といってよいものである。

本書はまた禅道特に道元禅の精髄である『正法眼蔵』を解く上においても、きわめてよい参考となる。なぜならば『正法眼蔵』は曹洞宗という禅宗史的範疇を越えて釈迦の内証に直結しているからである。釈迦の内証にヨガの精神が流れていることは知られていることである。ユングは仏教自身ヨガの精神から生れたものであるといっている。そこではなはだヨガの道に類した『参同契』の内丹の記録が、全仏教の根底にあるものと考えられる禅についての理解

にも大いに参考になるわけである。もちろん丹道は禅道ではないが、露伴が「仙書参同契」の末尾で「宗教若くは宗教類型のものの成立の秘奥微密のところを探れば、其様相の差異はあるが、いづれも有限の人間の生命の中に於て無限の自然の生命を体得した大讃歎が其根基となり源泉となつてゐることを見出すことを語るであらう。そして其宗徒の中の卓越せる者は、同じ修煉信行によつて、同じ境地に達し、同じ霊験を得、従つて其教の遠大を致すに至るものであることを語るであらう」といっていることが、丹道・禅道についてあてはまる。

道元が自己の坐禅弁道を釈迦に直結するものとしているのは、同じ修煉信行によって釈迦と同じ境地に達し、同じ霊験を得んとするからである。これを自然と人間の関係についての同書中の露伴の言葉を借りていえば、「人は自然の中に存するもので、自然は又人の中に行はれてゐるのである。我に於て悠久なる自然を体得して、自然に於て霊妙なる我を認得すれば、我と自然と、自然と我とは唯是れ一紙の表裏なるのみであるところに眼を開いて、漸く生死を超越せんと勤むべきである」となる。宗教は人間をこの境地に誘うための一つの方便なのである。禅はこの境に入るために対治の法門をとらず、一超直入如来地というのであるが、如来地がいかなる境地のものであるか、露伴の以上の文でおよその見当がつくはずである。坐禅、公案、看話すべて自然の大生命の中に躍入させるためのものである。この自然の大生命を真宗では自然無極の体としている。それは如来の姿でもあるが、念仏称名によって自然の不可称不可説の境に入り大自在心を得るのである。親鸞はこれを自然法爾といっている。さらにこの自然法爾を二種の回向に分かつことができる。往相と還相である。これを丹家の究極の境地である還丹について、露伴がその境地を描いている文によって、道教的に把握してみると次のようになる。「神識気質未だ分れざるところを体認心証して、而して復神識気質の日に用ゐられて日に生死流転する境地に還つて来る。畢竟修煉して身心坎離二用を混沌一味にかへし、既に源頭を知り、兼ねて帰趣を知り、悠然として水流雲在の郷に遊ぶを得るのである。生死を超越すれば生死はたゞ閑言語である。苦楽の双途は獣奔魚游の差のみである。長生不老、神通遊戯の如きはもとより夢を彩るに金粉碧靛を

以てするの余事までである。人の生命の帰処、直ちにそれに続く起処、終つて復始まるところを体現し得るのが還丹の道である」と。真宗と丹道とその色あいを異にするが、自然と人間を一にするところにおいて、この一文に味わうべきものがある。身心坎離二用を混沌一味にかえすとは、自然と人間の一体のところをいうのである。「古仏と露柱と相交わる」自然の境地もここにある。坎は水であり離は火である。人間の身体には、有るがごとくして無き水、無きがごとくにして有る火の二作用が存在している。これの禅的体得が「丙丁童子来求火」(『正法眼蔵』弁道話)である。テオソフィ的には禅者の無心の境地も道家の還丹の境地と共通するものがあると考えられる。「観画談」の大器氏の境地は還丹の境地に類するものである。悟入した大器氏は悠然として水流雲在の境に遊んで、再び学窓に戻らなかったのである。

四

いかなる宗教の基底にもそれが真の宗教であるならば、無限なる自然の生命が存在しているのである。禅が機械文明に疲れた現代人に注目を浴びているのは、禅に自然への躍入があることと、その教えの箇にして易なるところにある。この禅の自然において、人間はその意識という業の繋縛から脱することができるのである。しかし禅が高踏的になると禅の救いは一部の人のものにのみとどまる。宗教は悩める魂の救済、万人のためのものであってこそ真の意義を持つのである。鈴木氏が真宗を宗教としての完成形態としていることは、全く驚くべきことであるが、これは宗教的自然の日常的実現に関していわれたものと思われ、当然宗教の行きつかねばならぬところである。

鈴木氏はつとにいわゆる禅を抜け出しているのだから、べつに驚くにあたらないかもしれないが、一般の人はそうはいかないであろう。鈴木氏が近年妙好人才市に強い関心を寄せたことは、才市において深い自然の生命が日常的に実現されているからにほかならない。鈴木氏が引用している才市の「かぜをひけば、せきがでる。さいちがごほぎ(法

義）のかぜ、ひいた。ねんぶつの、せきが、でる、でる」など実に深い内容のもので、この才市の「ごほぎのかぜ」の「の」に比べると般若心経の「即」のごときは全くもどかしい感さえする。この才市の言葉は、さきの露伴の文での身心坎離二用を混沌一味にかえしたところから理解されるものである。そして真宗での往相廻向と還相廻向とが矛盾的自己同一的に「ごほぎのかぜ」として才市に体験されているのを了悟することができる。

鈴木氏によって真宗や禅を通して把握されている自然は、露伴の方では日常的にどのように生かされるのであろうか。露伴は自然を詩的禅的直覚によって把握するが、日常性の立場においては娘文に対する実生活指導において見られるように、あくまで理を求めていくもので、その理を求めていく本に仁即ち忠恕をおくのである。仁は人間性の自然である。このことについては彼の晩年の著作「一貫章義」に述べられている。本書は『論語』の「一以貫之」の孔子の言葉を厳密な古典研究の態度で解義したものであるが、その底に深い彼の人生体験がある。

彼はかつて聖賢の語を解くには、無言の言即ち行によって解くことが大切であると書いたことがある。これは陸象山の「六経は皆我が註脚なり」の言葉に通うもので、その以心伝心的行的理解の方法に禅の匂いが感じられる。

彼は孔子の「一」を曽子の忠恕の説をとって解している。忠はまごころであり恕は思いやりである。これが孔子の道だというのである。もちろん孔子の道にも哲学もあれば、丹道での還丹に類するものもあるが、現実社会における人間の問題が孔子の立場であるから、その学問は日常性を離れないのである。露伴は「一貫章義」で「喜怒哀楽の未だ発せざるところ、人の天より受けたる人の人たる所以のもの、即ち禽獣と異なる所以のものを湛へて、之を損傷せずに、本性に率ふの工夫純熟せる『忠』が存在し、発して皆節に中る、即ち礼節の節、音節の節、人情の節に中る『恕』が現前し得れば、夫子の道、それを舎いて其れ何が有らう。天下の大本と達道ともとよりこゝに尽きてゐるのである」といっている。彼はまた忠恕の忠を通俗的にいえば、真剣味という言葉に近いとしているが、その忠は即ち中心の中であり、発して節に中る恕は即ち和としての愛である。恕は忠の展開で、何事も真剣味を欠いては人生の真

実はないとするのである。真宗での往相廻向は忠に対応し、還相廻向は恕に対応する。仏の道と儒の道はもとより同じではないが、一元的にいえば本自即一である。その一元を情的にみたとき、仏教では慈悲といい、儒教では仁というのである。その一元のところを直覚するのが彼の禅である。

鈴木氏は「老人の小児性」という一文で、「『未だ曽て分れざるところのもの』に還って、そうしてそこから働き出るとき、『赤子』の如きものがある。大悲の中から涌き出る大方便――これを無功用(むくゆう)の行と名づける。無縁の慈悲である。弥陀本願である」といっているが、露伴の忠恕一貫の解釈と鈴木氏の無功用の行の説とを合わせ味わうと、人間の心の中から実に暖いものが流れ出てくることに気づく。これを除いて禅はない。(趙州禅を見よ)「今こゝに一枝の鉛筆ありて之を削りて用ゐんとするとせよ。是の如き瑣事、もとより言ふに足らずと雖も、学を為す者、思をこゝに致すときはこゝに於ても亦忠恕の一端を見るを得るであらう。そして其の悦ぶべき景象を見得るであらう」という露伴の言葉に鈴木氏の無功用の行を見、無縁の慈悲を見ることができよう。一本の鉛筆を削る時にも一杯の茶を喫する時にも、忠恕たり得、無功用行たり得れば、その悦ぶべき景象即ち無縁の慈悲を見ることができるのである。禅者が「喫茶去」(『碧巌録』九十五則)といった甚深の意味もここにある。露伴はいっている、「喫茶喫飯底を離れて特異霊妙の一物あるにあらず」と。(『悦楽』)

古来禅者は内的生命の主体性を尊重するのあまり、発して節に中るの工夫の純熟に欠けるところがあった。一方儒教道徳は形式に陥って動的生命の充実に乏しくなるうらみがあった。とくに朱子学は理のリゴリズムに偏して、人間の情性を軽視するように傾いていった。これらのことを露伴がよく知っていて、儒・道・仏を渾然と一にし、人間の真の道がまごころと思いやりにあるとの平淡な道に達したことは深く味わうべきことで、ここに真の儒の道があり禅の道があると思われる。

漱石と禅

北山正迪

漱石に、禅への関心、あるいは深く宗教のあったことの証左を求めることは容易であるが、大正三年末の林原耕三宛書簡もその意味では忘れがたいものの一つであろう（大正三・一一・一四）。この書簡は『心』（大正三・四・二〇―八・一一）のあと、『私の個人主義』（大正三・一一・二五）の少し前に書かれているものである。

……死んだら皆に柩の前で万歳を唱へてもらひたいと本当に思つてゐる、私は意識が生のすべてであると考へるが同じ意識が私の全部とは思はない死んでも自分〔は〕ある、しかも本来の自分には死んで始めて還れるのだと考へてゐる、私は今の所自殺を好まない……私は生の苦痛を厭ふと同時に無理に生から死に移る甚しき苦痛を一番厭ふ、だから自殺はやり度ない、夫から私の死を撰ぶのは悲観ではない厭世観なのである……。

内容は具体的に林原の事情に応じたものであるが、ここに見られる漱石の死を尊いとする傾向は、ほぼその生涯を通じているのであって、翌四年の『硝子戸の中』（大正四・一・一三―二・二三）にも「常に生より死を尊いとする私の希望と助言（じょごん）は……」とあり、また早く、明治三十六年にも、それは帰朝後まもなく、やがて「死」の問題に深く鎖される頃であるが、漱石は当時支那にいた菅虎雄に、

……大塚ノ三女ガ先達テ病気デ死ンダ僕ハ見舞ニ鯛ヲヤツテ笑ハレタ……（明治三六・六・一四）

と書いている。また、この書簡には、はっきり自殺が否定されているが、それも漱石がニヒリスムに否定的であったことと吻合しているし、それらは「厭世」(『私の個人主義』では「不愉快」)という言葉、またここに示されている「私」というものの解釈の仕方などと共に、漱石に宗教のあったことを明らかにしていると言いうるであろう。言葉は簡単であるが、『それから』の代助を思い出させるような、その自殺否定の理由なども漱石らしいものであって、『文学論』(明治三六・九―三八・六)にも現われている「人生」が全てであるという、一見非宗教的な考え方と共に、漱石の「生と死」の関係についての自覚の仕方に注意させているものである。しかし、文面の全体は宗教はあるにせよ、その宗教がまた禅的なものであるにせよ、大正三年末における、漱石の、禅の「未在」を告げていることは明らかであろう。

漱石は、先述のように、この書簡の十日後に「則天去私」につながる彼の決定的思想ともいうべき『私の個人主義』(注1)を講演しており、さらに一ヵ月後には、『硝子戸の中』を書き始めているのである。『硝子戸の中』には、すでに漱石の『明暗』(大正五・五・二六―一二・一四)に出て来る「弁解のない」「余裕のある」微笑、あるいは清子の微笑(一八四章・一八八章)に関連する微笑が描かれている。

然し私自身は今その不快の上に跨がつて、一般の人類をひろく見渡しながら微笑してゐるのである。今迄詰らない事を書いた自分をも、同じ眼で見渡して、恰もそれが他人であつたかの感を抱きつゝ、矢張り微笑してゐるのである。(三十九)

この文章の書かれているのは『硝子戸の中』の終章であって、林原宛書簡から約三ヵ月の後ではあるが、その書簡と、これらの講演あるいは作品の間に、漱石の宗教的境涯について何か齟齬ともいうべきものが感じられるのは一往不審というべきであろう。しかも、漱石の場合この種の齟齬は最晩年の「則天去私」の際にもみられるのである。

則天去私が漱石の宗教的「信」として語られたのは、松岡譲氏によれば大正五年十一月九日(木)(松岡譲『あゝ漱石山房』参照。その木曜は九日である)であるが、久米、芥川、松岡らの前で漱石は、

……ようやく自分もこの頃、一つのそういった境地に出た。『則天去私』と自分ではよんでいるのだが、……（文責松岡譲）

と言っており、明らかに自己の「境地」としてそれは語られているのである。この時、漱石が『文学論』を改めて教壇の上で考えてみたいと言っていることは（同上参照）、この言葉とその『文学論』が始ったロンドン時代の「自己本位」との関連と対比を見せていて、自己本位と則天去私の関係に興味をもたせているのである。九日の木曜の後、漱石は、その則天去私を自己の座右銘として新潮社の〝文章日記〟に与えており、現存の漱石の書、則天去私はこの時書かれている。時期はその木曜から間もない十一月中旬とみて一週間の誤差はない（佐藤家の記憶は「漱石が死の床につく（二十二日）直前であって、ほとんど〝絶筆〟」である）。そして漱石はその中旬に、神戸の祥福寺僧堂にいた、十月に訪ねて来たばかりの敬道（富沢珪堂、現帰源院住職）に、饅頭の礼を言い、俳句、漢詩を書き、禅語を尋ねたのち、

変なことをいひますが、私は五十になつて始めて道に志ざす事に気のついた愚物です。其道がいつ手に入るだらうと考へると大変距離があるやうに思はれて吃驚してゐます。……

と、なお自分が禅に疎いことを書いているのである。書簡の場合状況があるにせよ、この種の齟齬は、それが禅の場合特に、問題であるとしなければならないように思われる。

周知のように漱石の参禅は明治二十七年の末であるがそのことについては、漱石自身明らかに、虚子の『鶏頭』の序（明治四〇・一二）に、

余は禅といふものを知らない。昔し鎌倉の宗演和尚に参して父母未生以前本来の面目はなんだと聞かれてぐわんと参つたぎり……

と書いていて事態は明白である。作品にはほとんど全てを通じて禅語が見出され、宗演が葬儀の導師を勤めたことなどからもその宗教的自覚は禅的と認められ、自己の宗教的自覚について漱石自身も「見性成仏」の語も残していて、

漱石と禅とは切り離ちがたいと考えられているにかかわらず、この参禅以後には、漱石は松山・熊本時代に愚陀仏の俳号をもち、熊本時代の書簡にも「暑中は少々奮発打坐」(明治三一・九・四)等の文字があるにせよ、師家に参じての坐禅・参禅はついにその生涯を通じてなかったのが実際である。のみならず明治四十三年、『門』(明治四三・三・一―六・一二)の頃には、談話ではあるが、

色気づいて態々鎌倉迄来たのは抑々私の心掛け違ひだつたかも知れぬ。文学でも人をして感服させる様なものを書かうとするには先づ色気を去らなければならぬ。(『色気を去れよ』)

と、それがただちに漱石の禅への関心を否定することにはならないとしても、また語調も異なるではあろうが、禅否定的な言句をすら残しているのである。

近世後期の強いレアリスムへの風潮にかかわらず、また宗教へのかかわり方は多様であるとはいえ、宗教が人間にとって本質的なものであることからは、その宗教というものの人間における本質性に即して、これらの漱石の宗教的境涯の曖昧さを明らかにするものは、漱石の文学と人とを、その本質的な面において明らかにすると考えられるのであるが、それを、私は、事柄としては先にも触れた「則天去私」の時の、「信」という漱石の宗教的自覚と、それに連関があると考えられるロンドン時代の「自己本位」に求めうると考えているのである。則天去私は漱石没前の最終的な宗教的境地であるが、大正三年の講演『私の個人主義』の主旨は、漱石のその境地がロンドン時代の自己への覚醒、「自己本位」に始まることを告げていると考えられるからである。

その則天去私という境地を用意している、意識が「生」の全てであっても「私」の全てではなく、私は「死」において本来の自己に還える、という自我の構造についての漱石の自覚は、ようやくこの林原宛書簡の頃に現れたものではなく、ずっと早く、明治四十年、「朝日」入社直後の『文芸の哲学的基礎』(明治四〇・四)に、すでにより明確に現われているものである。文芸の「還元的感化」という、それ自身としては歴史形成の半面をしか伝えないが、重要な

芸術というものについての理解もこの時には述べられており、「禅」と漱石の関係もきわめて本質的な姿で示されていたのである。

意識がある。物もない我もないかも知れないが意識丈は慥にある。さうして此意識が連続する。(注2)

吾々の生命は意識の連続であります。……

もつと進んでこの傾向の大原因を極めやう(ママ)とすると駄目であります。萬法一に帰す、一何れの所にか帰すと云ふ様な禅学の公案工夫に似たものを指定しなければならん様になります。……

漱石はこの時、その「意識の連続」において「天地即ち自己」とも言い、さらに、「有る」とした「意識」の根拠を、禅的な「一」に求め、連続する意識については意識推移の原則を言うのであるが、その意識推移の原則については、それに先立つ、自己本位の自覚から起稿された『文学論』に一章としてすでに扱っているのである。禅との関係はこの場合も「現成」でなくやはり「信」であると解されるが、そこには、還元的感化という言葉も示すように、意識としての「人」が自己を超えてゆく道筋、「知情意の世界」が詩になり絵になる構造も示されていて、この種の問題が漱石文学の主要な課題であったことと共に、ロンドン時代の「自己本位」の、漱石における意義の大きさを明らかにしていると考えられるのである。

漱石が「人間の自然と山川の自然」という問題を立てて、「人有意・天無意」という関係のうちに、智から自然に悟入するウォーズウォースを観たのは明治二十六年であることからは（明治二六・三―六『哲学雑誌』）、この場合、『私の個人主義』における「自己本位」の言葉の重さからも、また、二十七年の漱石の参禅ということからも、その「自己本位」が漱石における宗教的な回心であったのではないかと考えられてくるのである。また、そのことには学生時代の『方丈記』の英訳（明治二四）、『老子の哲学』（明治二五・六・一一「稿」）、『ホイットマンの詩』（明治二五・一〇・五『哲学雑誌』）などの論稿、渡英時のインド洋上の宗教的随想（『断片』）、北条時敬、菅虎雄などを通して窺える、論語

否定的に禅に入った円覚寺今北洪川の時代的影響といったことも思い併せられるのである。

『私の個人主義』において漱石は、その「自己本位」について、ロンドン時代にそれに目覚めるまでの自己を省みながら「空虚、不安」と言い、嚢を破る錐を求めている「霧の中」とも書き、国家、家族のためではなくて、自身の「生涯の安心と自信」と言い、「其時確かに握つた自己が主で他が賓であるといふ信念は、今日の私に非常の自信と安心を与へて呉れ」、「私はその引続きとして今日猶生きてゐられるやうな心持がします」と述べているのである。問題はむしろ、そこに漱石が「宗教」と言わないで「自己」という言い方をしている点にあるのではないであろうか。この時その邂逅を重視されているように思われる池田菊苗が、理学者であると同時に禅者であったことも、禅との出会いにおける漱石の回心を考えさせているように思われる（『日記』明治三四・五・一五参照）。

大正三年末のこの講演における「自己本位」についても、漱石は「信念」という言葉を使っているのであるが、五年に則天去私を語った時、漱石は、

――柳は緑に花は紅でそれでいいじゃないか。あるものをあるがまゝに見る。それが信というものではあるまいか。……（文責・松岡譲）

とも言っていて、則天去私と重なるその宗教的自覚を「信」としているのである。その時の「ようやく自分もこの頃そういった境地に出た」も、それを「頓悟」とのみは解し得ないとすれば、その宗教的自覚の告白の仕方は松岡譲の記憶のままにやはり「信」であったと考えられ、「信」であるならば、漱石の表白に見られる宗教的自覚についての齟齬とも言うべきものは、宗教的「信」における表現の上の動揺あるいは幅と解しうるように思われてくるのである。(注3)

また、その時漱石はこの「信」の状態をある程度こまかく理解させる、

自力とか、他力とか、そういう抹香くさい用語は、非常にはっきりしているようで、その実、誤解が生じ易いが、始めから絶対者を予定しなくたって、境地としてはそこまでゆかなければ救いにならないのじゃないかな。……超越的な神なんぞを考えることが出来ない。そうして内在的に見てゆけば、また必要もないわけだ。但し自覚の絶対値というか、見性成仏といった悟

りの極地を神とか仏とかいうのなら、そりゃいってもいいだろう。（文責・松岡譲）

といった言葉も残していて、微妙に「禅」的に宗教に入っている「人」を観取させているのである。『行人』（大正一・一二・六―二・一一・一五）で漱石がニイチェもマラルメも一応否定していることから、それらと異なるレアリスムを漱石がこの言葉で志向していたと考えられるならば、おのずから、禅を基礎とする自然理解と、それに基づく自然の内在化、「人間の自然」の、自然（山川）の自然性、あるいは原理の自覚（＝現成）ということのみでなく「分有」ということもふくめて）に基づく自己超過に、漱石における「人」の形成、文学の諸問題も成り立っていたと考えられて来るのである。

自己本位の「自己」、あるいは個人主義の「個人」という言葉も示すように、漱石においては、「自己」（意識）が常に課題の中心にあったといいえよう。

その意味では、漱石の場合、「人間の自然」の、「自然（山川）の自然性（原理）」に基づく本来の回復が、自己本位から則天去私（個人主義）への自己形成あるいは自己超過の道筋をつくり、その過程の中軸に、自己中心的な自我があるとしてよいと思われる。則天去私という言葉は文字の上では、その天が何であれ天が中心であろう。その天の中心性を自己中心的な自我が奪う形で自己を自覚することが、天の方からは天がその自己の中心性を奪って天が中心となることから、「死んでも自分（は）ある」、「本来の自分に死んで始めて還れる」も示しているように、天の不生性、あるいは不変性、或いはまた天の自己としての本来性に即して、漱石は自己のレアリスムを則天去私としたと考えられるのである。「意識が有る」とした時、その道筋はすでに成立していたはずであり、「意識が有る」は、『文芸の哲学的基礎』にも見られたように、禅的な「一」との出会いにおける回心に基づくと考えられるのであって、そこからも、則天去私の天は、禅的な「一」であり、禅的にみられた自然の自然性（原理）と解されるのである。

この場合十分理解されなければならないことは、明治の現実におけるかかる「自己」の自覚は、たとえそれが東・

西の根源的融合 fusion の道を開くものであっても、漱石を絶対的な孤独に追い込み、その現実的な自己形成に、漱石を決定的に困憊せしめているということであろう。宗教的自覚に関しても、漱石においては、その「信」の成立において、見性ということよりも、見性する自己の姿を整えるということが問題であったと考えられる。いわば自己本位の自覚において、漱石は形成すべき自己内容と見性の二つの課題をもち、「明治という時代」状況と自己の「自覚」の性質から、前者におのずから重点をおいたと考えられるのである。周知のように、ロンドン時代以後の数ヵ年の、漱石の異常とも言いうる努力は、必ずしも見性にのみ向けられているのではない。普通の宗教的禅者と異なる禅へのかかわり方がそこにみられるとするならば、それは実際は「禅」の問題ではなく、禅の有り方の問題、あるいは禅にかかわる「自己の形」の問題であったのであるが、漱石においてそのことは、在来の禅批判、或いは東洋主義批判の形をとって現われえたはずである。一般的には、日本的知性のもった、西欧近代との邂逅における運命的な問題であったのであり、それの漱石的な捉え方にほかならなかったのであるが、禅に普遍性を求めてそれを根拠に自己形成的に、東・西の融合の道筋を開いて、歴史空間を「絶対」というほど重視し、ある意味では、絶対化した、かかる禅の有り方の転換は、漱石を漱石たらしめていると共に、実際は、近代における禅、あるいは東洋主義の、新たな自己の有り方の発見でもあったのである。この点において漱石がきわめて自覚的であったことは『文学論』に現われていた「人生」が全てであるという漱石の思想が『野分』（明治四〇・一一―）に、

文学は人生そのものである。……文学者は進んでこの障害の中に飛び込むのであります。

と現われていることにも言いうるのである。

『野分』、『文芸の哲学的基礎』、『雞頭序』、いずれも明治四十年であるが、その同じ明治四十年の秋に読んだと思われる[(注4)]『禅門法語集』（明治四〇・三、五版）の書込みは、その意味の漱石の悩苦を示すものと考えられる。客観的には明治の現実において、歴史的な課題であった日本的知性の根本からの変革の方法を、漱石は禅を根拠に見出していたの

であり、当然のことながら、それは、禅をでなく禅の有り方を根本的に変革することを求めていたのである。禅は漱石において、東・西を融合する道を、日本的自我の変革ということに見出さしめていたとも言いうるのであるが、その時に漱石においては、禅はもはや単なる宗教としてではなく、歴史形成的な原拠あるいは普遍、または真理として、近代的な、自己中心的自我、直観的な伝統的自我とは異なる論理的な自我の根柢に現われて来ていたのである。

文学者漱石の課題の所在をみるべきもののように思われる。

(イ) 禅家の要(ママ)ハ大ナル疑ヲ起シテ我ハ是何物と(ママ)日夕刻々討究スルニアルガ如シ。……求真ノ念切実ナル泰西ノ学者ハ皆コヽニ懸命ナル精彩ヲ着スベキ筈ナリ。然ルニ希臘以来未ダ嘗ツテ我ハ悟ツタト吹聴シタルモノヲ聞カズ。怪ムベシ。(扉裏)

(ロ) 此和尚、無の(ママ)方面ヨリ説キ来ル、読ム人誤ラレントス(夢窓国師法語、「仏心」についての欄外)

この問題が漱石においておのずからの整いをみせ、一つの道筋になって来るのは『三四郎』(明治四一・九・一―一二・二九)の頃からであろうが、問題の困難さとその歴史的な意味は、その「三四郎」が漱石において

「青年」「東西」「三四郎」「平々地」「(ママ)
右のうち御択み被下度候。……(明治四一・八、朝日新聞社内渋川柳次郎宛)

と、他に三つの題名をもっていたことにも示されているように思われる。

「東西」の出会いのうちに自己に目醒めて来る自我が時代の「青年」であり、「異ナル世界」が交渉して来る一点(大正三年、『私の個人主義』の頃の『断片』、「二ツの異ナル世界、一点の交渉。観察点の相異。争の源因。個人主義の必要」)である「意識」としての「思惟する自我」三四郎は、漱石の自覚においては歴史が要請する明治(日本近代)の現実における「人間的自然」としての「自我」である。漱石はこの自我に、具体的な現実において「自然の自然性」(禅)に基づいて、歴史形成的に、本来の自己を回復させてゆかなければならないのである。漱石の厳しい現実批判がロンドン時

代から始っていること、東大放棄直前の明治三十九年末には、帰朝以来の自己の生活を根柢から批判した書簡のみられること（明治三九・一〇・二三狩野亨吉宛書簡Ⅱ）、『三四郎』『それから』では、日本は「亡びるね」、「輝いた断面は一寸四方もない」とまで言い切られていることは、かかる漱石的自我が「歴史の要請」として運命的でもあれば必然的でもあるという漱石の決定的な自覚に基づいていると解せられる。その強さを支えているものが「自己本位」における回心であり、その自我の形は「自己中心」的な「自我」である。『倫敦塔』（明治三八・一・一〇）に漱石は、

斧の刃に肉飛び骨摧ける明日を予期した彼等は、冷やかなる壁の上に只一となり二となり線となり字となつて生きんと願つた。

と書くが、それは孤独に、ただ一人自ら歩まねばならぬ漱石の自我が、言葉に、自己の世界を托してゆく姿とも言い得よう。果まで運び、究極まで守らねばならぬ根拠ある自己の「自覚」である。初期三部作も当然その意味での「人」が中心である。「有る」とされながらも禅的な「一」にその根拠を認められている自我は、虚構的であることを自覚した虚構的な自我であるが、大正五年、『明暗』の時の『断片』

perfect innocence and perfect hypocrisy

が、『三四郎』の時語られた無意識(アンコンシャス)の偽善(ヒポクリット)まで遡りうることはこの場合見逃されてならない重要さをもつであろう。perfect innocence を偽善に対比的に思無邪と解するならば、perfect hypocrisy が単独に四十一年十月の偽善(ヒポクリット)に対応するであろう。いずれにせよ「人の自然」においては善（禅的に真・善・美の善、善悪を超えた善）が偽なるものとして現われているという自覚が、漱石が「意識」が有るとした時の、「人」というものについての、「原罪」を言わない漱石の自覚である。漱石の人物が屢々怯懦をいわれ、自己（内面的な、本来的自己への衝動）への「誠実」を問題にされていることにも注意が惹かれるのであるが、それらのことも「自己本位」が、漱石の宗教的回心であったとするもののように思われる。

かかる自我が『行人』における自己の探究、『心』における意識の死[注5]を経て、その「死」に基づいて『明暗』に、

自覚的な自己においては被覆され、見失われている「本来」（自己の根拠、根拠としての自己）を見出し、そのことに則天去私的な有り方が探られてゆくのであるならば、『明暗』はその漱石的「信」に基づく根源的なレアリスムの試みであったと考えられる。

三四郎から津田までの、漱石の作品の中の主要人物もほとんど「意識の推移[注6]」において理解されるように思われるのであるが、この場合漱石の文学の理論と作品とが照応を見せていることは、漱石が理詰めで書いたということではさらになく、漱石が、自己の有るということを賭けてその「論」を見出していたということにほかならないのであり、則天去私が漱石においては観念でも思想でもなく、「境地」であり「信」であったゆえんと考えられるのである。

漱石の則天去私は、究極的には先にも触れたように、自然の原理の現成をみた自我の有り方であるが、それはまた自然（じねん）を内在化し、自然を獲得した近代的自我とも言いうるであろう。ヴァレリーは、自然においては構造と原理が結合していて行為 acte はなく、自然の秩序を攪乱することに、「人」である人間の行為が有る、とみているのであるが (Eupalinos)、その意味では則天去私的なる「人」の成立は、その「行為」において「無為」なる「人」の成立である。それは漱石の自覚においてはニイチェとも異なる超人への自己の形成であったのである。一つの場面が具体的にかかる「人」の形成過程を明らかに示しているように思われる。

代助は三十になるかならないのに、政府が幸徳秋水という社会主義者をおそれている明治の現実において[注7]、「輝いている断面は一寸四方もない」と言い「相互に信仰[注8]」のない現実と言い、nil admirari の域に達した、しかし「生きたがる」、「論理につよい」男である。また「天意」に従って「自然の児」になろうか、自分の自然に遡らって、「意志」に殉じようかと迷っている運命に怯懦な男でもある。「世間の掟と定めてある夫婦関係の中から」三千代を引離し、「自然の事実として成り上った夫婦関係に」その関係を引戻すという、自己の自然性の回復に、自己のあることを確め、また回復もしようとする努力において、三千代を得て、自己の「自由」即ち「有」ることは、一応、回復

（根源的な自然性—自由性—の分有）はするが、そのことにおいて社会との連帯を見失い、社会的に罰せられて、『門』の宗助に、より高次の問題を托すこととなるのである。その実在性（自由と連帯の統一である禅的な「一」）追求の過程の、主要な場面において、漱石はこれら二人の「人」に幾度か「花」を求めさせている。

代助は時々尋常な外界から法外に痛烈な刺激を受ける。それが劇しくなると晴天から来る日光の反射にさへ堪へ難くなることがあつた。さう云ふ時には成るべく世間との交渉を稀薄にして、朝でも午でも構はず寐る工夫をした。其手段には、極めて淡い甘味の軽い花の香をよく用ひた。……是が成功すると、代助の神経が生れ変つた様に落ち付いて、……（十）

「難有う。もう沢山。今あれを飲んだの。あんまり奇麗だつたから」と（三千代は）答へて、鈴蘭の漬けてある鉢を顧みた。……代助は黙つて椅子へ腰を卸した。果して詩のために鉢の水を呑んだのか、又は生理上の作用に促がされて……よし前者とした所で詩を衒つて、小説の真似なぞした受売の所作とは認められなかつたから……。（十）

二人は雨の為に、雨の持ち来す音の為に、世間から切り離された。同じ家に住む門野からも婆さんからも切り離された。二人は孤立の儘、白百合の香の中に封じこめられた。……

寐る時になつて始めて（代助は）再び座敷へ上がつた。室の中は花の香がまだ全く抜けてゐなかつた。（十四）

この「花」の使用は偶然ではないであろう。「人の自然」と「山川の自然」の連関をウォーズウォースに観、すでに『草枕』（明治三九・七・二六—八・九「稿」）も書き、漢詩、俳句を作る漱石において、その花が、自然の自然性（普遍）を担って個である花、自然の全体性を担った花、「生命」そのものの「形」である花であることをいうのは不用意ではないはずである。なお自己閉鎖的な個としての代助、三千代に対して、それらの花は「開かれた」個であろう。その故に二人の生も運命もそれら花達との出会いにおいて「自然性」の回復へと運ばれてゆくのである。

漱石のこの面の探究を担った作品は『草枕』と考えられるが、林原耕三氏によれば漱石はこの作品に最後まで自信をもっていたという。『草枕』は『猫』（明治三七・一二・一〇—三九・七・一七(?)「稿」）に直接しており、『猫』の途中

で『坊つちやん』（明治三九・三・七―三・二三「稿」）が書かれ、『猫』の書きはじめに『倫敦塔』があるわけであるが、そこに見られる『草枕』の位置が、『草枕』の意味を如実に告げているように私には思われるのである。周知のように漱石は『草枕』について、鈴木三重吉に、

あれもいいが……イブセン流に出なくてはいけない。……美といふ丈では満足出来ない……間違つたら神経衰弱でも気狂ひでも入牢でも何でもする了見でなくては……。かの俳句連……あんなの許りが文学者ではつまらない。僕は一面に於て俳諧的文学に出入すると同時に一面に於て死ぬか生きるか、命のやりとりをする様な維新の志士のごとき激しい精神で……。

（明治三九・一〇・二六Ⅱ）

と書いている。それは東大放棄の直前、狩野亨吉に宛てて厳しい自己批判をみせてわずか三日後の書簡である。『草枕』に還元性が高いとしても、その還元が歴史形成に直接していることからは、「イブセン流に」は、歴史を担う自我の形の発見への漱石の激しい意欲と、課題の自覚を伝えるものでしかないであろう。俳諧を非歴史的、あるいは過去と観ぜしめるものは西欧の激しい近代である。漱石が日本的知性の問題にその過去性を托して、その知性に托されていた真理性（自然性）を歴史形成力に転じていることからは、美という姿で「真」の所在と歴史形成力を示した『草枕』は、西欧近代との出会いにおいて、過去と映じて来る日本的知性とその近代的知性とを一つの統一に導くための方法的試論であったことも考えられ、漱石の全体的姿勢からは漱石がそれに愛著を示していたことも当然のように思われる。

『草枕』にもみられるように、漱石が禅を自然の自然性にみていることには、在来の禅者と異って近代的自我の自覚に即して現実を尊重した漱石の、宗教というものについての理解の仕方が窺われ、異なる宗教の上に成立する「異ナル世界」を統一に導くための「宗教の有り方」即ち一切の「多様」あるいは「特殊」に対する「普遍」の有り方がそこに示されていると考えられるのである。漱石自身は、その最晩年においても、自らの禅における「信」と、その

「未在」を告げているのであるが、「未在」にかかわらず、漱石の落している時代への影、現実と絡む漱石の思想には「近代」における「禅」あるいは「宗教というもの」の意義のみならず、宗教に基づく歴史創成の構造までも見出されていて、そこには常に「見性第一」をいう「禅」における「信」、哲学的には「分有」、の意義についての反省の問題が提出されているように思われる。

注1　漱石において「個人主義」は則天去私と重なり、「自己本位」は「個人主義」に発展すると考えられる。従って則天去私という自覚は大正三年末から芽生えて来ているとみられる。

注2　この考え方にジェイムス（W. James）の影響が指摘されるのは常であるが、ジェイムスの場合、意識が「機能」として捉えられていることは注意されてよいように思われる。

注3　この件については改めて松岡譲氏に問合せたが、氏の高齢と東京の仕事の御疲労のため、返信はあっても、その改めての確認はまだ行われていない。「信心不二（『信心銘』）」の「信」とは全体の文脈からも、また実際からも考え難い。

注4　荒正人「夏目漱石」—昭和三十二年十二月、五月書房—、瀬沼茂樹「夏目漱石」—昭和三十七年、東京大学出版会—は、共に明治四十一—四十二年とするが、小宮豊隆「夏目漱石」—昭和三十五年、岩波書店（三版）四十年秋に従う。『雞頭』序—明治四十年十一月—参照。

注5　拙論、昭和四十一年二月「文学」漱石と『明暗』。

注6　『文芸の哲学的基礎』に明確な表現、あるいは若干の訂正があるともみられるが、『文学論』に「非人情」が言われていることからは、それを詳論とみた。

注7　社会外からのアウト・ロウとしての批判（幸徳秋水）と、（自覚的に自らをその限定した）社会内存在としての自己批判（夏目漱石）、という場合（飛鳥井雅道、昭和四十二年十一・十二月『文学』「漱石における男性と女性」）、その二つの立場の連関の成立する場合は——漱石の立場においては明らかにそうであるが、連関は後者が前者を内包する仕方で成立する。

注8　ホイットマン（W. Whitman）に、漱石が manly love of comrades を記憶していることが想起される。この面からは則天去私はホイットマンのそうした思想の完成の方向に有ると言いうるであろう。

禅と政治家・軍人

佐橋法龍

一

戦後、日米両国の戦史家達の間で、太平洋戦争の幕をきっておとした、日本海軍の真珠湾攻撃に対して、実にさまざまな論議がくり返されている。それらの論議は、大別してみると、真珠湾攻撃を非常な成功とみるものと、戦略的には大きな失敗であったとするものとの二通りになる。

もっとも、私はいま、日本海軍の真珠湾攻撃についての、詳しい戦史的ないし戦略的な考察を試みようというのではない。私が大きな興味をそそられるのは、この作戦が深く禅に参じた少将草鹿龍之介を参謀長とする、南雲艦隊によって実施されたという事実である。しかも、作家阿川弘之は攻撃が予想外の成功をおさめて終了したとき、草鹿の胸中をまず去来したものは、「獅子翻擲(ししほんてき)」という禅語ではなかったかと推察し、結局、禅を愛した草鹿の性格が、第二次攻撃をかけることなく、艦隊を早々にひきあげさせてしまった大きな原因の一つであろうと論じている（『山本五十六』）。「禅と軍人」というテーマには、きわめて興味ある素材である。

南雲艦隊の真珠湾攻撃は、たしかにいささか小成に安んじたきらいがある。

二

戦果こそ、真珠湾に在泊していたアメリカ太平洋艦隊の戦艦七隻と、巡洋艦以下十隻を一挙に撃沈破し、飛行機二一九機を含む地上施設を爆破炎上させるという全く予想外の大きなものを収めていた。しかも、攻撃に赴いた航空部隊の犠牲は、わずかに飛行機二九機とその乗員五五名のみで、航空母艦六隻を基幹とする艦隊の方は、カスリ傷すらおっていなかった。だが、その戦果は必ずしも満足すべきものとはいえない。在泊中の軍艦と飛行場にこそ大打撃をあたえたとはいえ、海軍の艦艇修理工場と巨大な石油貯蔵タンクにはほとんど見るべき攻撃は加えていない。航空母艦も撃ちもらしている。

もし南雲艦隊が、真珠湾を遠くはなれていたアメリカの空母艦隊はともかく、真珠湾の地上施設に第二次攻撃を敢行し、これを完膚なきまでに破壊しておいたならば、アメリカ海軍の立ち直りは実際よりもかなりおくれ、爾後の戦局も日本にさらに有利なものとなったに違いない。

空母「赤城」に坐乗していた南雲司令長官と草鹿参謀長は、第二次攻撃の必要ありとの報告を、真珠湾を攻撃した航空部隊の総隊長淵田美津雄中佐からうけているし、空母「飛龍」、「蒼龍」の第二航空戦隊をひきいる名将山口多聞少将からも、「ワレ第二次攻撃ノ準備完了」との、暗に出撃を促す信号をうけている。南雲・草鹿の両将は十分に第二次攻撃の必要を認めていたのである。だが、二人はついに第二次攻撃を断念してしまった。

思えば惜しい逸機であり、両将にとかくの批判と非難が集中する所以でもある。

ところで、問題はそのときの草鹿の心理である。多くは、勝ちをねばらない海将一般の心理とも、予期以上の成果をあげたからには、風のごとくに去ることが兵法にもかなっているとの判断だったともいわれるが、阿川は、「第一

回の真珠湾攻撃が、予想外の成果を収めて終った時、この『獅子翻擲』という言葉は、草鹿参謀長の頭に浮んでいたであろう」といっている。はたしてそうであろうか。

「獅子翻擲」という禅語は——獅子は兎のような小敵に対しても全力を傾けて当るが、ひとたび相手を倒してしまえば心をそこに留めず、淡々として去るということで、要は、まっしぐら（驀直（まくじき））に目的を追求しながら、しかも目的にとらわれないという、参禅の要訣を寓した言葉である。

あるいは、そのときの草鹿の胸にこの禅語が浮んだかもしれない。しかし、そのために彼が第二次攻撃の考えを放棄したとは、私には思えない。なぜならば、彼は淵田中佐の報告で第二次攻撃の必要を認めていたからである。つまり、獅子（南雲艦隊）はまだ敵を完全に叩いていなかったし、全力を出しきってもいなかった。第二次攻撃の余力を十分に残していた。草鹿もまた南雲と同様、深追いして、艦隊がアメリカの機動艦隊に捕捉されることを恐れたと見るべきではなかろうか。

今日、南雲に対しては小心な武将であったとの解釈が強い。南雲を擁護している源田実ですら、「業精しからざれば胆大ならず」との古語をひいて、航空畑に造詣の浅い南雲の真珠湾作戦の指揮ぶりが消極的であったことを認めている（『海軍航空隊始末記』）。

思うに、連合艦隊司令長官山本五十六の企図した真珠湾作戦は、艦隊の全滅を期して真珠湾の米国艦隊に強襲をかけ、勝敗を開戦第一日において決しようという国運を賭しての大バクチだったのである。こと成らざれば爾後の全作戦を放棄しようというのである。しかも作戦成功の見通したるや五分五分だった。

人間、窮地に追いつめられたとき、やけのやんぱちで一か八かの大勝負に出ることはそれほど困難なことではない。だが、まだ無傷で、右にも左にもゆけるときに、あえて乾坤一擲の大勝負に出る——禅でいう「懸崖に手を撒（さっ）して絶後に再び蘇（よみが）える」消息であるが、これはむずかしい。

山本は、万に一つの勝算もない米英との戦争に追いこまれたとはいえ、戦艦十隻空母十隻をはじめとする二五四隻百六万七千トン（開戦時の数字）の、堂々たる世界第三位の帝国海軍の全滅を覚悟したのである。まさに非凡な決意である。彼にしてみれば、数字をふまえたら夢想することさえ困難な大バクチ（真珠湾攻撃）をあえてかちとることによって、戦局を一時的であれ有利に導き、和平の政治的解決の糸口を作る――これだけが勝算絶無の戦争から祖国を守る唯一の道と考えたのである。私は非常な卓見であると思う。

むろん、南雲・草鹿の両将も山本のこの戦略構想は理解していた。したがって、両将もまた、真珠湾攻撃にあたっては航空母艦の半数ぐらいは沈められる覚悟でいた。ところが、奇襲は案に相違しての大成功である。しかも、艦隊はカスリ傷一つおっていない。

私は思う。両将はここで急に、空母の半数を失なうことが惜しく恐ろしくなりはじめたのではなかろうか――と。山本はこのときのひきあげを急いだ両将を評して、「泥棒だって帰りはこわいサ」といったという。さすがに部下の心理をよく洞察していたといえよう。

草鹿は山岡鉄舟が禅に参じ、剣の機微を悟得して開いた無刀流の剣をよくし、禅にも多年参じながら、人生の決定的瞬間において参禅の成果を生かしきれなかった。艦隊の無事のみに心をとらわれて、かえって艦隊の大きな行動目標を見失なった草鹿の失敗は、作仏（仏になること）に執して、かえって作仏を見失なった馬祖道一の故事に通ずる。

三

古来、禅は武士・剣客・軍人らの間で特に尊崇されてきたが、いってみればそれは禅を学び心を養うことによって、当然おとずれるであろう彼らの血なまぐさい決定的瞬間を、より十全なものにしようという趣旨によっている。

もちろん、居士の参禅にも、在家の身のまま、出家沙門にひとしい出俗孤高の参禅学道に徹しようとしたものもな

いではないが、その例は著しく少ない。ほとんどは、参禅者の世俗的（社会的）な職務・事業ないし人生を、少しでも高い充実したものに近づけようというのがその動機である。禅によって剣の奥義を悟得した柳生但馬守・山岡鉄舟らの参禅がそれであり、無舌居士と称した落語家三遊亭円朝の参禅もそれであるが、明治以後における鳥尾得庵（小弥太・陸軍中将・子爵）・桂太郎・児玉源太郎・乃木希典ら軍人たちの参禅もまたそれである。そして、彼らに共通の公案は、一に「目的を求めてとらわれず、とらわれずしておのずから悟得する」の境地に徹底安住するの一句につきる。

どんな職業・事業にしても、深いところは生命を賭するだけの激しい志気なくして達することはできないが、なかんずく剣客・武士・軍人などの職務は常に生命の危険にさらされている。一歩誤ればたちまち生命を失う。いな、必ずしも生命だけではない。それだけに失なうかもしれないものへの執着（失なうことへの恐怖）も大きい。南雲・草鹿の両将にしても、単に自己の生命だけでなく、虎の子の空母艦隊や武将としての名誉にも、生命に対する以上の執着を抱いたに違いない。こうした幾多の、しかも強烈なとらわれのなかで、いかにしたら自己の職務ないし人生に、より十全に対処してゆけるかということにあがき苦しむとき、剣客・武士・軍人らの多くは古来禅に救いを求めたのである。それは、禅が成仏という至上目標（軍人らの在家者ならば職務の完全な遂行）達成への方法論に、最も適切な、しかし厳しい研究と工夫を積み重ねてきた宗教だからである。いうなれば、禅の生命ともいうべき特質は方法論の独創的な練磨にある。だが、禅に徹し、禅によって大成を得た軍人・武士・剣客となるとその数ははなはだ少ない。

四

同じことは政治家についてもいえる。いや、政治家の場合は絶無といった方がいいかもしれない。

思うに、明治以後、禅に参じた政治家の数は必ずしも少なくないが、それらは多くの場合、明治の初期から中期に

かけて非常に禅が流行した風潮の反映もしくは影響といってよいであろう。しかも、そうした風潮は作家海音寺潮五郎が、

はやりものは必ず軽薄なものに堕してしまうのが世の常であるが、この時代（明治の初中期）の流行禅も、大方は本質を遠く離れてしまい、禅をやれば胆力が出来るとか、自分の本職の技術が上達するとか、近頃の新興宗教の勧誘者が約束するような最も低俗な効用をねらったものであった。（『西郷隆盛』）

といっている批評があたっている実情だったといえる。そしてここに、語るべき参禅の消息をもった政治家の見あたらない原因があると私は考えている。

しかし、しいて禅機横溢の政治家を求めるならば、私には勝海舟しか見あたらない。もっともこの場合、海舟を政治家といえるかどうかという問題が残るが、彼の代表的な業績が、幕府瓦解のときの、あるいは長州との戦争を収拾するときの、政治的なはたらきであるとすれば、彼を政治家の範疇に入れることと必ずしも無理なことではない。

だが、実は問題はもう一つある。それは海舟がみずから、「この坐禅の功と剣術が予の土台となって、後年徳川瓦解の時、万死の境に出入して遂に一生を全うした」と語ってはいるものの、彼の機略縦横な言行がはたして参禅の成果であるかどうかということである。世間には学ばずして禅の極意に達した人も少なくない。太平洋の提督山本五十六などその好例であるが、海舟もそれではなかろうか。彼は山岡鉄舟らとならんで、明治の初中期における禅学盛行の一翼をになった人物だけに案外この問題は見のがされている。

たしかに海舟は、剣術の師見山島田虎之助の命で、牛島の広徳寺という禅寺に通って、四年間禅の修行をしている。しかし、それも二十歳になるまでの弱年時代であり、彼自身が誇示するわりには、師家の名その他参禅の内容について彼の語るところは少ない。――ということは、彼にとって参禅の印象は薄く、さしたる影響もうけていなかったのではあるまいか。事実彼は、「予が本当に修行したのは剣術ばかりじゃ」ということをよくいっているがおそらく本

音であろう。そしてこの剣術の修行と蘭学の研究、海軍その他の新分野について実地に見聞を広める機会に恵まれたこと、加えて天性の資質と父勝小吉を含めた海舟の育った環境——こうした諸要素が渾然と一つになって、英傑勝海舟を作りあげたものというべきであろう。

刺客におそわれ、用心棒の土佐浪士岡田以蔵に救われながら、その直後、それを忘れて以蔵に人殺しの非をたしなめている傍若無人ぶり、幕臣でありながら幕府あることにこだわらず、常に広く日本という全一的な視野に立って、徳川家の安泰と保全をはかろうとした卓抜不羈な識見、また、坂本龍馬らの倒幕論者を近づけながら、しかも幕臣であることに少しも矛盾を感じなかった天衣無縫さ——これらは宗派仏教の狭い殻にとらわれることなく、ひたすら全一的仏法の身証体解(しんしょうたいげ)を志した、古禅僧の活作略(かっさりゃく)にもまさる無礙自在(むげじざい)の妙処である。明治維新回天の偉業は、皮肉にも幕臣勝海舟の活眼に負うところが大きい。

海舟は座談の巧みな、いささかホラの多い人物であったという。おそらく、世の禅学盛行の風潮に便乗して、さして印象も深くない自己の参禅の経歴を誇大に語ったものであろう。私は機略縦横禅機横溢の海舟の言行、必ずしも参禅に負うものではないと考えるが、しかし、同時にまた彼のような言行こそ、禅を志す在家者の好箇の公案でなければならないと思う。海舟は、いうなれば学ばずして禅理に倒達した人物といえようか。

五

禅を学んで禅に徹し得なかったうらみのある草鹿龍之助といい、さして禅を学ぶことなく、おのずから禅の妙機を得た勝海舟といい、いささか奇妙な一文になってしまった。しかし、要は目的を驀直(まくじき)に求めて、しかもそれにとらわれない無著無所住(むじゃくむしょじゅう)の消息を体得することが、軍人・政治家ら在家者参禅の要諦(ようたい)であるということである。いいやすくして、古来行ない難いところではあるが——。

禅と実業家

辻　雙明

一

実業家という言葉は、明治時代にできたもののようである。その内容は、農業・工業・商業などのような実際的な仕事、生産的ないし経済的な事業を営む人ということであり、このような内容の生活を営んでいた人々は、江戸時代以前にも存在していたのであり、古いインドの仏典にも「商人」という文字は見られる。しかし、明治時代に特に実業家という言葉が用いられるようになり、こういう人々を養成するための学校さえ多数に設立されるようになったのは、明治時代になって日本にも産業革命が進展することとなり、実業家と称せられる人々の日本社会における地位が向上し、その力が増大してきたためである。明治時代における実業家のうちの最も雄なるものは、三井・三菱・住友・古河などの財閥であるが、その影響力はしだいに政治や文化の方面にも強く及ぶようになった。

太平洋戦争以後、実業家という言葉はあまり使われなくなり、現在では、産業人、経営者、財界人などという文字が多く用いられているが、その内容に変りはない。ただ、実業界という社会的〝プラットフォーム〟の日本社会における地位は、明治時代にくらべて現在においては著しく上昇してきている。これについての一つの事例を挙げるなら

ば、明治時代には、実業界から政界に入るのは名誉な事と普通考えられていたが、現在においては、そのような事は、一般的には考えられていない。文化とか教養という面においても、明治時代の実業家には、夏目漱石が『吾輩は猫である』の中で揶揄（やゆ）しているような点があったかと思われるが、現在の産業人・経営者について同様に考える人は少ないであろう。

要するに、単なる商人・工匠・農民として社会的には下積みになっていた江戸時代以前のそれらとは異なって、明治時代以後の実業家、ことに最近における産業人・経営者の社会的地位は著しく高くなり、その影響力は増大し、かれら自身の教養にも大きな向上が見られる。

二

このような実業家・産業人・経営者・財界人と禅との関係については、三つの在り方が考えられる。その第一は禅仏教に対して外護（げご）的な役割を果たす人々、第二は禅文化を愛好する人々、第三は禅を親しく身につけようと努力している人々である。そして人によっては、これらの三つの在り方を兼ねそなえている場合もある。

沢庵禅師は、その『臨済録抄』(未刊行)の中で、仏道を伝えるためには五つのものが必要であると述べている。その第一は正しい師匠、第二は良い弟子、第三は道場、第四は政治的外護者、第五は経済的支持者である。これから考えても、実業家の禅仏教に対する経済的外護の意義は大きなものである。仏殿などの建立に関する実業家の貢献は言うまでもないが、たとえば、鈴木大拙博士の世界伝道の業績の蔭に安宅弥吉（あたかややきち）氏などの経済的支持のあったことなどは永く忘れらるべきでなかろう。

安宅氏は一橋大学の前身である高等商業学校を明治二十八年に卒業し、安宅産業株式会社を創立、大阪商工会議所会頭などの要職についた人であるが、『安宅仏教文庫』として鈴木大拙博士の "Essays in Zen Buddhism" 三巻、

"An Introduction to Zen Buddhism" また "Zen and Japanese Culture" その他を出版し、これらを欧米の図書館に寄贈した。ハイデッガーやオルダス・ハックスレーを初めとする多くの欧米の知識人が禅を知ったのは、これらの安宅氏によって出版され欧米の図書館へ寄贈された鈴木大拙博士の著述によるものであると言われている。

北鎌倉の東慶寺内には、鈴木大拙博士と安宅自安居士の墓地が並んで作られており、その墓碑も同様の材質と形のものであるが、大拙博士が生前に書かれた安宅自安居士の頌徳碑も同寺中に建立された。安宅氏は明治二十五年、一橋の学生時代、大拙博士に誘われて釈宗演老師に初相見(しょしょうけん)し参禅している。明治三十年一月、大拙博士は渡米されたが、その苦しい生活を思い、安宅氏は自らの生計の資を割(さ)いて喜捨ならぬ「苦捨」の金を大拙博士に送られたとのことである。

次に、第二の禅文化愛好の立場の人の代表として、私は石井光雄氏の名を挙げたい。石井氏は明治三十九年京都帝国大学法科を卒業、昭和二年、日本勧業銀行副総裁となり、昭和十一年より五ヵ年間、同銀行の総裁を勤め、また昭和十八年から二十年間、日立製作所の監査役の地位に在った人である。石井氏は蹈頂窟(とうちょうくつ)・宗海老師に参じ「積翠」という居士号を受けておられるが、釈宗演、無隠維精、山本玄峰、植木憲道、その他数多くの禅師方と親交があり、きわめて多くの禅書を収集し、その『積翠軒文庫』は一仏教大学の蔵書に匹敵するほどのものであった。石井氏は禅仏教の経済的支持者としても、円覚寺三宝会会長など、いろいろの働きをされたが、その禅書の収集は大きな足跡であったと言わねばなるまい。

石井氏は古禅籍の覆刻版行などにも多くの寄与をされたが、その二、三の例を挙げるならば、『仏果碧巌破関撃節』(いわゆる『一夜本碧巌録』)や『至道無難禅師道歌集』また燉煌出土の『荷沢神会(かたくじんね)禅師語録』『六祖壇経』(鈴木大拙・公田連太郎校訂)の版行など、これらは、いずれも禅文化の普及・高揚に貢献するところ大であったと思われる。

三

禅を親しく身につけようと真剣に努力した実業家は、明治以来多数に存在したと思われるが、ここでは、その行実（ぎょうじつ）と人柄に私自身親しく接してきた現存の三氏について記すこととする。

Aは、旧制の高等学校にあたる某大学の予科へ入学して間もなく、数え年十九歳の冬から鎌倉円覚僧堂の古川尭道老師に参禅し、大学卒業まで六年間、「学校のことより坐禅のほうが主であった」ような生活をした。その参禅の直接の動機は、入学試験勉強などの疲れのため、いくぶん神経衰弱気味になっていたということであったが、根本の動機は、中学生時代から持っていた人生についての懐疑で、当時のAは哲学書などを読みふけっていた。

尭道老師に初相見の時、老師から、「君は参禅しても、自分一個のためにやるということでは駄目だ。国家社会のためになるようにと思ってやるのでなくてはいけない。最初から、そこをよく間違えないように」と言われ、以後数年間、この一言を肝に銘じて熱心に坐禅をした。

いよいよ大学卒業の日が近づき、学生としてはこれが最後の参禅だという日、尭道老師はAにむかって次のように言われた。「あんたは、これから別子の銅山へ行って働くということだが、これからは、禅のぜの字も忘れて働かなくてはいけない」と。

Aは住友合資会社の別子鉱業所へ赴任して以来十八年間、尭道老師の示教に従って、禅のぜも口に出さぬようにして過ごした。長年にわたって机を並べて働いていた人でも、Aがそんなに禅に熱心であるとは、全く知らないほどであった。

Aは赴任後、労働課勤務となったが、当時の副支配人兼労働課長の鷲尾氏（その後間もなく専務取締役となり別子鉱業所全体の責任者となった人）は、禅に特別に熱心な人で自彊舎（しきょうしゃ）というものを鉱業所内に建て、職員や鉱員など五、六十

人をそこに宿泊させ、朝夕に禅宗的な行事をさせた。Aは別子につくと同時に、その塾生第一号として、ここに泊りこむことを命ぜられ、それから六年間は、結婚後も、交替でそこへ泊って行事の指導役をつとめねばならなかった。この自彊舎では一年に一回くらい、数日間の摂心会がもよおされ、熊本から伏虎老師という人が来て提唱をし参禅も受けられた。しかし、Aはただ黙々と坐禅するだけで、ついに禅のゼの字も口にしなかった。

終戦の少し前に、Aは大阪の住友鉱業株式会社の総務部長となり、財閥の解体に従って設立された井華鉱業の専務取締役を経て住友金属鉱山株式会社の初代の社長となったが、財界の一部からは「達磨さん」という渾名さえ付けられ、著名な財界世話人の一人のI氏なども、「Aさんの禅は本ものだ」と評していた。まことに、禅宗の坊さんでも、このような風貌の人はあまり見受けないように思われる。

Aが初めて別子鉱業所へついた日は、大争議解決の直後であり、また、Aが別子鉱山の最高責任者となって間もなく、数十日にわたる大争議の処理に当たらねばならなかった。このように坐禅で練り、また事上で鍛えたAは、どんなストライキの最中にたずねても、全く平静で少しの「波風」も、そこに感ぜられない。これは長年の真摯な「静中」また「動中」の禅の工夫の結果と考えられる。

Aは、「自分は終戦後、先輩の大量追放の結果トップになったもので、言わば〝ヤミ屋〟のようだ」と言い、青年時代からの人道主義的な社会意識もその根底にあって、友人その他へ、その収入の多くを布施しているが、それを自ら口にするということは、まずないと言ってよい。この修養には、つくづく感心することがある。

至道無難禅師の法語の中に、「じひ（慈悲）するうちは、じひに心あり。じひ、じゅく（熟）するとき、じひをしらず。じひして、じひしらぬとき、佛といふなり」「ほとけは、じひ（慈悲）して、じひをしらず」という一節があるが、Aはこの法語に大層感嘆していたことがある。「無所得」という言葉が般若心経の中にあり、これは仏教における枢軸的な心境であるが、Aは若い時から常に、この「無所得」ということを心がけて精進してきた人であると思われる。

四

B氏は、私にとっては同窓の先輩ではあるが、私より十歳も年上で面識の機会とてなかった。たまたま先師・堯道老師に関連した用件で、たれの紹介もなく私はB氏を訪れたのであるが、一番最初にB氏と面談したのは某銀行の頭取室兼応接室においてであった。その後B氏の私宅を初めてたずねたとき、私は、その極度に質実な生活ぶりに一驚を喫した。当時は、「軍閥に代わる金融閥」などと言われた一時期であり、一万田日本銀行総裁は「法王」と渾名して呼ばれているほどの時であった。

中野本町通りにあるB氏の家の門前の道路は、自動車がすれちがうことができるかと思われるほどに狭く、B氏の家の門は、二本の丸木の柱が立ててあるだけで、門の扉は全くなく、玄関の土間も狭く、応接間は四畳半の畳敷きで、床の間に能面が一つかけてあるのと茶花が生けてある以外は何の装飾品もなかった。その家の様子は、当時の六大銀行の中の一つの銀行の頭取の家としては、たれにも想像ができないほどに質素であった。経済雑誌の中では最もすぐれたものの一つと思われる『東洋経済新報』の論評の中で、B氏を現代の「小・渋沢栄一」と言っているのを見たことがあるが、財界の一部では「和尚」という渾名を付けているとも、ある財界人物評論の書にかかれてあった。その履歴を全く知らない人がB氏に初対面したならば、おそらくは大銀行の頭取とは思わないであろう。(現在はその銀行の相談役である。)

B氏は旧制の高等商業学校に在学中、在家仏教者のように毛髪をたくわえ背広服を着た曹洞宗在籍の僧侶・沢田純教師の「栄久精舎」を、しばしば訪れ、同師の指導のもとに念仏三昧を修したことがあり、また、鎌倉の円覚寺に〃出世〃される以前の堯道老師(浄智寺在住)に師事したこともあったが、数え年三十四歳から三十五歳にかけて、重い神経衰弱症にかかり、長いあいだ勤めを休み、生きる自信さえも失ってしまったことがあった。その時、「どうせ

長くは生きられないだろうから、せめて」と『曹洞教会・修証義』の百巻写経を思い立ち、毎日、一巻ずつを巻き物に筆でかいた。そのうち、ふとしたことから心機一転してこのような危機から脱却し、その時に自らの心境をかきつづり、友人にすすめられるままに『自未得度先度他』と題する一書を著わした。(「自未得度先度他」は『修証義』の中の大切な一句である。)その後、B氏は毎朝、仏壇にむかって、般若心経や観音経の中の『世尊偈(せそんげ)』などを読誦することを習慣とするようになり、数え年七十五歳の今日にまでおよんでいる。氏の友人でも、この事を知っている人は、ほとんど無いようであるが。

他方B氏は、真に学徳兼備の碩学であった公田連太郎先生(明治時代の大漢学者であった根本通明氏、また、すぐれた禅僧の渡辺南隠老師に師事)に傾倒して、易経、詩経その他を学ぶこと三十余年にもおよび、「Bさんとは宿世の縁であります」と、公田先生が一日、私に言われたほどに、先生とB氏の道縁は深かった。このようなB氏は、自らを持すること、きわめて謹厳であって、そのため表面的には、まことに渋く、一見近付きにくく感ぜられるかもしれないが、内には非常に温かな慈愛の情を豊かにいだいている人であり、親切によく人の世話をされる。「B氏のような人は、財界では少ないよ」と言う人もあるが、財界だけでなく、教育界や宗教界などでも、このような人は珍しいのではなかろうか。

五

C氏は、現在、東京電力株式会社の相談役とか経済団体連合会の評議員会議長とか日本原子力産業会議の会長というような地位にある財界の最長老者の一人である。と同時に、C氏は十三歳のころから数え年八十五歳の現在まで俳句の道にひたすら精進してきた人である。C氏は、かつて青木月斗が主宰した長い伝統のある某俳句雑誌を長年主宰してきたが、他選の句集も著わされている。禅に深く傾倒していた小倉正恒氏(住友合資会社の総理事を勤めた人)がC

氏の句集を読んで、財界の長老たちの集まっていた或る席上で、「Cさんの俳句がわかるのは、このなかでは、わしくらいのものだろう」と言ったので、そこにいた人たちが、けげんな顔つきをしたという逸話もある。谷川徹三氏なども、C氏の句集を読んで、「達道の人のもののように思われる」と賛嘆しておられた。しかし、C氏自身は、ある日のことであるが、「俳句は、禅の悟りがなくては、本当のものはできないさ。だから、わしのなんか、だめだな」と言って呵々と笑っていた。

財界の最長老でしかも一個の俳人というだけではない。C氏と会っていると、いわゆる「将に将たる人」のもつ強烈な気魄、底の抜けたような大らかな風貌などから、まことにすぐれた〝禅骨〟の人という感を深くする。率直に言うならば、C氏ほどの卓抜な〝禅骨〟を具えている禅僧は、現代においては、多くはなかろうなどという妄想が浮かぶことさえもある。臨済宗の某派の管長職にある著名な某師家(しけ)がC氏宅を訪れたとき、C氏の書蹟を見て、「こりゃ、わしのより、もっと禅坊主の字だ」というようなことを言って、それをもらって帰ったとのことである。この称讃はお世辞ではなくて正直な率直な感嘆の吐露であったかと思われる。

対談しているときなどに腹の底から出るC氏のなにげない笑い、そんなところからも、百錬千鍛の禅客でも及び難いような禅定力(ぜんじょうりき)がうかがわれる。先師・尭道老師の呵々大笑なども〝清風颯々(さつさつ)〟まことに魅力的であり、まさに禅僧の笑いと思われたが、C氏の笑いは、それとはやや趣きを異にするが、これまた比類稀な大らかで力強くしかも雅致のある笑いである。書蹟や笑いなどには、その人の全体が露呈されるのではなかろうか。

C氏が育った家庭は、仏教信仰の豊かな雰囲気の中にあったが、はっきり禅というものにC氏がふれたのは、旧制の高等商業学校の学生時代であって、団琢磨や池田成彬などと前後して三井財閥の大番頭の地位についた早川千吉郎氏の若き日の熱烈な禅修行の逸話などに刺激され、人間形成のため、ひいては、日本民族の興隆のためという考えから、禅への関心を深め、そのころ多く出版されていた禅師がたの口述になる禅についての解説書を読みあさり、また

『坐禅儀』などを読んで独学で打坐したりした。その後、宗演老師や宗海老師などの風容に接し、三十歳台になってからは、中島久万吉氏にともなわれて興津・清見寺の真浄老師の謦咳に接すること、しばしばであった。この中島氏は、財界の長老の一人であったが、『碧巌録』を常に坐右から離さぬほどに愛読し、後には、日本工業倶楽部において『碧巌録』を講じ、その講話を出版するというほどに禅を愛好した人であった。

四十歳のころC氏は、古河虎之助氏夫妻らと共に、その当時、品川・東海寺の住職であった大梅窟・晦巌老師（後年、円覚寺派また大徳寺派の管長兼僧堂師家となった人）に参禅するようになった。「晦巌さんには、初め、お辞儀の仕方が悪いといってしかられたよ」と、ある日、C氏は笑いながら話していた。

「『碧巌録』はどうも分らぬな」とか、「わしは禅のことは、なにも分らぬ」と、C氏は言っており、「わしのような俗物が……」という言葉が時に口をついて出るが、しかし、C氏のたくましい〝禅骨〟は、その生まれつきの資質に、多年の事上錬磨が加えられた結果、でき上ったものにちがいなかろう。

かつての住友財閥全体の指導者（住友合資会社総理事）であった鈴木馬左也氏なども、禅機に富み禅味ゆたかな人で「天性、禅を体得す」などと評された人であったが、やはり、その若き日に参禅弁道の経験があった。鈴木氏は東京帝国大学政治学科に在学中、数え年二十四歳のころから、兄の秋月左都夫氏の導きによって鎌倉円覚寺の洪川老師に参禅、ついに見性して「真清」という居士号を受けた。その当時の洪川門下の居士には、平沼騏一郎、早川千吉郎、北条時敬、沢柳政太郎など、後年、政界、財界、教育界において大いに活躍した多くの俊秀が集まっていた。なお鈴木馬左也氏は、山岡鉄舟居士にも深く傾倒し、しばしば、その門をたたき、剣の道も学んだと伝えられている。

それはとにかくとして、C氏の人柄や行実に接していると、「資生産業、皆、実相と相違背せず」という白隠禅師がきわめて尊重した一句の実現を、如実に見るの思いがすることもある。道元禅師にも「治生産業固より布施に非ざることなし」の一句がある。また、維摩経仏道品の中の偈には、菩薩は時としては「商人の導、国師及び大臣と作っ

て以って衆生を祐利す」と説き、そのように「欲に在って禅を行ずる」ということは、「火中に蓮華を生ずる」ように「希有なること」であると言い、これこそは大乗仏教者の理想であると説かれてある。

たとえ十全ではなくとも、このような事の実践に努めるということは、仏教者の立場においては、実業家としての最高の理想であると考えられるが、C氏の場合、この理想の実現に近付いているとも見られ、C氏の六十余年来の親友K氏が、「Cは仏だ」と評しているのも必ずしも過大評価ではないとさえ思われる。

もちろん、これらABC三氏のような人は、実業の世界では珍しい存在であろう。しかし、このような実業家が現存するということは、なんとしても事実である。これらの人々は、禅門にいわゆる「師家分上」の人ではなく、また、形式的には禅宗の古則公案を数多く透過した人ではないかもしれない。しかし、先師・堯道老師も言われたように、公案を透るとは、禅の理想ないし境涯について学ぶことであり、それと同時に、実は一切が公案であり、公案は無限にある。古人の言のごとくに、まことに「知道」の人は多いが「行道」の人は稀である。いわゆる「行解相応」ということは、たとえ大悟徹底した「師家分上」の人といえども容易ではない。それゆえに、実際の社会生活の中にあって、禅を実際に身につけ履践することに兀々と努力しているこれらの人々は、禅の貴さを実際に示現し、禅を現実の社会の中に滲透させる上に、貴重な存在であると言わねばなるまい。

俗界と言われる実業の世界の中に在りながら、しかも親しく参禅弁道し、また「潜行密用」に精進している人々を、これ以外にも私は数多く知っている。これらの人々は、その境涯の高低や道力の如何、また、その社会的な名声や業績の有無・大小にかかわらず、まことに隠れた「国の宝」であり、「世の光」であり、「真俗不二」という大乗仏教の理想は、これらの人々の努力によって幾分なりとも実現されつつあるのだと考えられる。

集中化の教え

ワルター・グロピウス

一九五四年の日本訪問は私にとって、いろいろな視点からみて、一つの深い啓示であった。その訪問は、私が外国の文化というものからかつて受けた最も強い精神的衝撃を与えたのである。私はすぐ文句なしに嬉しい気持になったが、そういう反応が私に起った理由は、たぶん、私が他の国々で経験したように或る限られた少数の芸術愛好者たちとしっくり感じが合ったというだけでなく、世界中で他のどこにも見られない程にまでこぞって美の創造に心を傾けてきた一国民の大多数の人々としっくり感じが合ったという、希有な経験であった。

私の心を動かしたのは、全体としてのその国民のうちに、美の諸問題への関心と感受性とがあまねく至る所に現われているということである。しかもそれは、われわれ西洋諸国においてそういう事柄に対する無関心が増大しつつあるのと、まことに驚くべき対照をなしているのである。私は、美の創造と愛好が大きな幸福を与えて人間を豊かにするだけではなく、いろいろの倫理的な力をも産み出すものだと信じている人間なので、日本の生活様式の精神的背景についてもっと多く知りたいと切実に思うようになった。しかし、いざ研究に取りかかってみると、かずかずの不可解な謎にぶつかってしまったので、国際文化会館の友人たちに助けを求めることとなった。そしてその友人たちが紹介してくれたのが、鈴木大拙博士の魅力に富む諸著、特にその禅の解説であった。その後、京都や奈良における諸方

の偉大な文化地点を訪れて歩いた際、妻と私とはわれわれの時間を配分して、昼間は観光にあて、夜分は日本人の生活への禅の影響に関ずる鈴木大拙博士の書物を勉強することにした。これは旅行者にとっては相当に骨の折れる行き方であったが、報いられるところも大きかった。というのは、われわれの眼にうつる諸現象がしだいにしっくりとそのところを得るようになり始めたからである。

建築家である関係上、私を最も興奮させた経験は、日本の伝統的な住宅建築術の高い完成度をこの目で見るということ、そしてそれを理解することを学ぶということであった。その建築術は、二十世紀の、機械を意識した西洋建築家が、今日になってようやく達成し始めたばかりのさまざまな要求を、手工業の基礎のもとですでにすっかり充たしたような、そういう家屋を創造しているのである。すなわち、室内と戸外との緊密な諸関係、可動的な間仕切りによる家屋の普遍的空間の融通性、標準寸法化された畳といくつかの仕切り平面とによる規格的構成、そしてその建具のすべての規格工法化等である。

これらの諸特徴は普遍的にアピールする力をもっている。ただ、日本の建築家たちが、穏やかな風土に恵まれ、また特別に豊富で多様な自然的背景を味わい理解することに早くから訓練されて、あのような諸特徴を発達させる機会を有していたのに、西洋の建築家たちの方は、彼らの国々を支配している暑熱や寒気に対する保護として天候防護をせねばならぬ必要上、一層厳しい諸要求を負わされて、日本の建築家のような見地から考えることができなかったのである。今日になってやっと、西洋の建築家たちは、その高度に発達した技術的手段によって、日本においては手工業の基盤の上で幾世紀も当り前のことになっていた諸結果に、工業的基盤の上で到達し始めることができるのである。

伝統的な日本家屋の図抜けて高度な芸術的水準、家屋の諸部分の空間関係や均衡――これらは建築学的言語の真の媒体なのであるが――伝統的な生活様式を表現している場合のその単純さと無駄のなさは、明らかに禅仏教によってインスパイアーされたものである。禅仏教は、茶道の儀式に用いられているようなリアリスティックな方法によって、

あらゆる階層の日本人に非常に強い影響を及ぼしたのである。この文化は、幾世紀もの間、外国の支配による中断をこうむることなく発達し成熟してきて、ついに驚嘆すべき単純さと厳格さとをもつ一つのカルト（宗教的性格をもった行法）において頂点に達した。この文化のさまざまな蹤跡には、どの日本訪問者も感銘を受けずにはいられない。それに比較すると、西洋諸国では、今日、単に出まかせの種々雑多な形態や形式があり余るほど横行している文明に支配されていて、あたかも彼らが、日本ではかくも自明のものであるところの、物質と精神とにおけるエコノミーというものの意義を、一度も学び知ることがなかったかのように見えるのである。

しかし、近頃は、若い日本人たちは、自分が自分に自発的に課するこのエコノミー、手段に関してのエコノミーに不満であるらしい。そして「高貴な貧」を現わすこのセットの仕方に反逆し始めている。西洋人の眼を喜ばすものが、彼らには快適と便利をもっと供給することができなかった経済的失敗の象徴となっている。彼らはその単純さが自発的なものではなく、社会事情から押しつけられたものだと論ずる。それはどうであれ、もし日本の生活がもつ内観的な形式が、さまざまな物質的追求への西洋的な耽溺にすっかり屈してしまい、そして変化のための変化というむしろ浅薄な追いかけに陥るようなことになったら、それは強い芸術的好尚をもったあらゆる人々にとって、言葉に尽し難い損失となるであろう。日本が過去において達成したさまざまのものが、単に過去をだけ代表するということだったら、話は別であろう。しかし実際は、それらはまだ実現されないでいる潜在力をなお多分に孕んでいるように思われるのである。もちろんわれわれは禅仏教が——私の見うる限りでは——今日誰しもの心を何ものにもまして捕えている社会的な諸問題に対して解答を与えなかったことは認めなければならぬ。また、それの質を損ずることなしに生活水準を高めることはできないという禅仏教の確信も、今時は支持し難いように思われる。さらに、仲間の人間から剝奪し、かくして報復と戦いへの道を準備するということによってのみ、自分の運命を改善しうるという考え方も、もはやわれわれには納得を与えるものとは思われない。科学の進歩は、その分析的な、純粋に知性的な性格の故に、禅

によって烙印を押されたが、しかしそれは、それの近代的形式においては、宇宙のうちにはたらいている何とも定義できない高い力を信ずる人々の考えと同じ考えになり、かくして宗教と科学との間の深い裂け目を閉じつつある。しかしそれだけではなく、科学の進歩は生活水準を、それの質を低下させることなしに引き上げるということをも可能にしたのである。この後者の可能性が一般に認識されていないという事実は、何らその妥当性を傷つけるものではなく、むしろ単に、われわれが道徳的に弱くて、旧い偏見に捕われていることを証明するに過ぎない。確かに禅は、その旧い形式において、またその旧い社会的な繋がりにおいて、今日の世代にとっては不満なものとなっている。しかし、その硬化した外皮を脱して若返るならば、それは確かにマルクシズムよりももっとヴァイタルな、生命の胚芽を蔵しているように私には思われる。

禅哲学の次の一点には特に関心をそそられるものがある。すなわち、諸々の芸術衝動――それらは創造的なものだ――を、単に規制的にとどまる道徳の諸衝動よりも一層基本的であり、一層本有的だと考える点である。また、禅が知的な分別・推論、「論理の袋小路」を嫌忌し、直接経験への本能的な応答を強調する点も、バウハウス運動という実験（Bauhaus は一九一九年にワイマールに設立され、グロピウスが初代校長となった建築工芸学校で、芸術と工業を結びつけようとする革新的な芸術運動の中心となった――訳者）のうちに例示されたような私自身の考え方を、驚くばかり確証するものであった。「くるいのない技法を達成し、その上で汝自身を霊感に委ねよ」ということは、芸術建築におけるあらゆる近代的教育にぜひとも採用さるべきである。

私は日本の若い同僚たちに、禅の影響を受けた住宅建築のうちになお未開発のまま含まれている潜在力を、彼ら自身の現代的な研究課題として指摘することが必要だと感じたのであったが、その時の私の立場は自分が芸術と建築におけるパイオニアーという名声をもっているだけに、我ながら奇妙なものであった。私は彼らが、見境いもなく伝統を一掃してしまう代りに、今日依然として活きており、今日の変容した生活様式にとっても基本的に有用であるよう

な、伝統的な住宅建築のそういう諸特徴を、偏見なしに研究してみてもよいではないか、と感じたのである。たとえば、もし伝統的な家屋がその部屋の可動的な仕切りのためにプライヴァシーを欠いているという苦情に出会うなら、彼らは融通の利かぬ牢固とした西洋風の壁を、それに固有なあらゆる不利の点もろともに、見境いなく導入すべきではなく、彼らの家の可動的な壁がもつ望ましい融通性をそのまま残すと同時に、それらを一層防音効果のあるものにすることを工夫すべきである。というのは、その方が芸術的見地からいっても、エコノミーの見地からいっても、すぐれているからである。

私は日本でしばしば、床の間についてどう思うか、それは将来の室内にやはり残さるべきものだろうか、とたずねられた。私にとって、家の中心としての役目をしているこの無時間的な空間要素以上に楽しいものはない。それは、愛され嘆賞される物象とか花とかが、「人はパンのみで生きるものではない」ことのシンボルとして置かれる場所なのだ。それが建築学的に無限のヴァリエーションにおいて再創造されうるという事実は、床の間が陳腐な月並な型にはまりこむのを防ぎ得るはずだ。もちろん、人々は過去の規則へのあまりにも杓子定規な忠誠を捨てて、現在の彼らの生活において彼らが大切に思っているものの活き活きとした表現へとそれを改造する、ということを心掛けるべきである。どんな種類の事物であれ、それの含む精神的連想によって意味深いものであれば、それがわれわれの心をはずませ、楽しませる力をもつ期間、床の間に据えられていていいわけである。

すべての日本人にとって美が依然として生活の基本的要求の一つであるという事実や、長期にわたる禅の影響や、幾世紀にわたる工作方法の洗練によって到達された驚嘆すべき技巧は、日本の建築家に、無限の個性的ヴァリエーションを抱擁するところの、形式表現の公分母という豊かな遺産を贈与しているのである。もし彼が現代的な仕方でこの偉大な遺産を護るならば――つまり、今日では機械というものが形式の媒介者であることを認めつつ、しかも人間的な諸価値を優先させることによってわれわれの工業時代の含む均一化の危険を避けながら、かの遺産を護るならば

彼がその環境を新しい有機的な形をもったものに形成するという方向に向って先導する者となることは必定である。現代の日本人建築家たちのいろいろな仕事のうちには、すでに、そのような再生誕の驚嘆すべき証拠が見られるが、しかし、模倣に陥ることなしに西洋文明の衝撃を吸収しようというその奮闘に際しては、禅哲学に対する大胆な再解釈というものが、現代のイデオロギー的混乱を突破して偉大なる伝統の有機的な連続と若返りの立場とに達するのに必要な火花を添加するであろう。

他方、物理的世界の新しい地平に到達しようという休みなき衝迫のうちにある西洋の心は、東洋の心からインテンシフィケーション（心の集中化）について、すなわち、どうしたら内的世界の新しい地平に達し得るかについて、教えを受けたらいいと思う。西洋と東洋とは両方とも相手をひどく必要としている。というのは、どちらも相手に欠けているものを持ち合わせているからである。もしわれわれがお互いの異質的な諸成果を分ち合うという気になるならば、われわれは、以前に可能と思われた以上に耐久力をもつ構造体を、二十世紀の人間のために立派に建設することができるはずである。

東西間のこのような接触に鈴木大拙博士以上に貢献し得た人はいない。彼は、彼自身の行い、その驚くべき精神の弾力性と融通性とによって、どんな書物にもまさって禅的訓練の深さと有効性を身をもって立証した。彼の叡智は大陸間を架橋しつつある。

（坂本弘訳）

先師虎関老師と私

妙心寺派管長　古川大航

わたしが妙心僧堂に掛錫したのは明治二十五年のことで、それから十二年あまりして、大阪の法雲寺に住職した。それは大阪の方からも懇望されたわけですが、わたしとしては虎関老師が遷化されるまでは、老師がどんな病気をされても、自分がしょって立とうと、こう思って近くの大阪へ住職したわけです。そのころ老師はもう心臓病でだいぶお悪かったのですが、半年ぐらいして、どうしても僧堂では御養生ができないので蟠桃院で養生するということになって、そのころ無住であった寺をわたしが後に静岡の宝泰寺に住職された岩さん、京都北野の万松寺に住山された通さんをつれて行って大掃除をし、老師を僧堂からお迎えした。それから丸一年、老師を三人で、御看病申し上げた。そのとき、三十二歳の一老子のわたしも、素足で雪や雨をけって、腰上げして、岡持さげて、前の丹七へ毎日豆腐を半丁ずつ買いに行った。それに、茄子、いんげん、豆、野菜なども買った。

すでに大阪に住職していたわたしを特に呼びよせられて、隠侍を命ぜられたのである。わたしなどより立派な専門の看護婦がいくらでもいるんだから、法雲寺の檀家の金持に金を出させるから、看護婦をつけようというと、死ぬまでわたしは女の手にかからんといって、とうとう最後までわたしたちが御看病申し上げた。これがわたしには実にありがたかった。それまでの僧堂での十余年よりも、老師と共にすごしたこの看病の一年がどんなにか為になった。老師は御病気の中でも一日も参禅をきくのを欠かしたことがありません。老師はもう一ぺんよくなって僧堂へ帰られるつもりでおられたが、お体の方はだんだん悪くなってくる。みんなが心配して、伊予の禾山老師でも代参に頼んで、老師には一夏や一年でなく、病気がすっかりよくなるまで精いっぱい静養していただきたいと申し上げると、せっかく静養しても、よくなるかもしれん、またよくならんかもわからん、わからんのに静養して養生するより、一日でも二日でも無理をしてでも、大衆のために勤めて、病気とたたかわねばならん。孔子も「われ二、三子のために死せん」といっておられる、といわれる。そういわれてはもう泣くよりしようがない。

忘れもしない明治三十五年十二月三十一日の大晦日の晩のことであった。僧堂から、餅つきがすんでお供えを持ってきた。蟠桃院でも達磨さんの掛物をかけてお供えして、晩は晦日そばを食べて、老師はこたつにあたっておられる。わたしもお許しをえて、こたつで向いあって、年越しそばをいただいた。そしてそれがすんだとき、老師がふところからちょっとした紙を出

して、こんなものができたよ、見てごらんといって、御自分の心持をうたった詩を見せられた。

愧ず我れ病をいだいて定力なきことを
呻吟声裡に数句を度る
頼いに汝が道情の厚きに依って
我れを炉辺に慰めて共に春を待つ

字はちがっておるでしょうが、そんな意味のことが書いてありました。

それを読んで、「ありがとうございました。ちょうだいいたします」といったら、「いや」といってその紙をとって、くるくるっとまるめて、そばに火鉢があって鉄瓶がかかっていた、その中へぽんとほうって、ひばしできゅっとおさえられた。それでおしまい。それはまあ、おもしろい作略ですね。この詩を拝見した時、わたしはもうどんなにかうれしかった。けがらわしい印可証明をもらったとか、如意をもらったとか、禅板・几案をいただいたとか、そんなことより何より心からうれしかった。

心臓病は坐ることもできなければ、寝ることもできない。寝るというと動悸がする。坐るというと息がくるしい。仕方がないから、ふとんをまるめて三尺帯で太鼓みたいにして、それによっかかる。それが一番いい。そして背中をなでておあげする。親指で背中のいたいところをなでる。しまいにはこの親指がいたむんですよ。

頼いに汝が道情の厚きに依って
我れを炉辺に慰めて共に春を待つ

情愛がなければ、こんな文句はでてこないですよね。それを誰にもみせぬように、くるくるっとまるめて、ぽんと火鉢の中へほうり込んで、火ばしできゅっとおさえてしまった。

こうして、翌三十六年三月、わたしに抱かれてわたしの膝で亡くなられた。わたしは虎関老師を世の中で、一番えらい、よいお方と思いこんだので、他に請益などする気にはなれなかった。また他にそのうえ参禅などする必要もさらさらなかった。老師の病中、老師と同参の伊予八幡浜の大法寺の禾山老師が一夏だけ、妙心僧堂の師家をされたことがある。禾山老師は師匠の越渓老師が誰よりも望みを託された方で、教相においても宗旨においても一番すぐれた、越渓下の巨匠であった。禾山老師の提唱を聞くと、それはもうお釈迦さまがそこに現われたようで、それは実に宗旨が生きていた。しかし、わたしは入室はしなかった。わたしは法の上では、虎関老師一本で通しました。

隠侍生活の苦心談をもう少し申し上げると、わたしの炊いた御飯が一番うまい、炊き方がじょうずなのでたべよい、といわれるのです。当時僧堂の雲水は、麦ばかり食べておった。米がつなぎに一割、一升麦があると米が一合、二升麦があるというと二合。麦一〇・米一ですから、ぼろぼろして仕方がないから、大きな杓子で力いっぱいこねる。そうすると、糊みたいになって、それではじめて麦にねばりけがでる。そういうふうなやり方でした。それでも雲水は、托鉢に行って、信者のうちでお斎を呼ばれる。それで栄養の補いがつくが、老師にはそれがないから、僧堂では老師だけには米の御飯をさし上げる。おかずも

なるべく、普通の雲水のたべものよりうまくする。といっても、まことに簡単な粗末なものですが。

その御飯を炊くのに、四合五勺炊く。それも土鍋で炊いてはいけない、鉄の釜で炊く。他の焚物ではいけない、薪で炊く。そのへっついは、瓦やなにかではいけない、壁土で練ったものでつくる。その四合五勺の米を、三時間以上水につける。つけすぎると味がぬける。つけたりないとご飯がこわくなる。それを忘れんように、時間をちゃんとしておいて、それを炊いて、そのたき方がまたむずかしいんですよ。はじめはそろそろ、水ばなれがするまで、小さな割り木で炊いて、だんだん太いのを炊いて、割り木が十本なら十本でたき上げる。それから五分なら五分おいて火をひいて、それからまた五分おいて、釜がさめるからおろす。おろすときにも、普通の板の上や瓦の上におろしちゃいかん。釜敷(かましき)といって、わらを縄でまいた一円相の輪がある、その上におろす。それから今度は、御飯をおひつに移す。そのおひつたるや、ちゃんときまっておりましてね。板が厚くてもいけないし、薄くてもいけない。御飯の水気がおひつの板に滲みるでしょう。湯気の水分を板が吸うので、酒樽が酒の水分をすって灘から東京まで持ってくるうちに、酒がすっかりうまくなるように、おいしい御飯が炊ける。その御飯を茶椀についでさし上げる。炊き方がとてもむずかしい。それが年百年中そういうふうで、ごまかして持っていったって承知しない。「こら、おまえは急にご飯を炊いたろう」「水が多すぎる、ぐしゃぐしゃする」「水が少ないから、かたくていかん。」病気ですからね、無理ばっかりいう。

それから、こぶだしして、それで豆腐を食べる。まあそういうむずかしい方でした。それでたいていの隠侍がいやになってしまう。わたしはまあ辛抱強かったんですね。うれしいんですよ、そうしてうまいぐあいに炊けて、おいしくいただかれるのを見るのが。それで最後の一年はずっとわたし一人でした。

その代り、最後まで便所はとらせなかった、もったいないといって。わたしは今では、夜は容器にとりますがね。二便往来は最後まで自分でおやりになった。洗濯も自分でなさる。四の日、九の日に、お風呂に入るでしょう。その体を洗ったお湯で、下着を洗濯する。そしてお風呂をでるときに、自分の顔を洗ったお湯で、それをまたゆすいで、帰るとき自分の部屋へ持ってきて、人の見えんところに干してかわかす。それでいっぺんも洗濯してさしあげたことはない、足袋も。実にえらい方でした。

それから自分の寝室がある。そこにはきちっといつも錠をかける。一人入れるだけ、まん中のとびらを開いて出入して、二便往来の時もぴしっと錠をかける。すますとまた開けて入る。出る時も入る時も、きちっきちっとする。だから、わたし言うたんですよ。「わたしはあなたに特に選ばれて、年をとった一老子でおって、こうしてお側にお仕えしておる。あなたもわたしを信頼して、隠侍につかっておりながら、どうして便所へ行っている間でも、油断がならんかと思って、いちいち錠をかけるんですか。わたしを信用なさらないんですか」と。そういうふうにやわらかく聞いた。まあ他の雲水なら、そんなうがった

ことは言いませんよね。あなたなぜわたしを信用しないかなんて。「あなたはわたしを盗人と思って信用しないんですか。」これには老師何も返事をしないで、笑っておられた。そしてそのわけをいわれた。「守りをおろそかにするは、盗人を教うるなり。」泥棒も、きちっと錠がかかっておれば、盗もうとしても盗めない。自分が用心をしないでおいて、守りをおろそかにするのは、他人に盗みを教えることになる。そういうことをわたしにいわれた。

心境一如の境

建仁寺派管長師家　竹田益州

「正法を口談に附す」といって、とても禅は話して判るものでもなく、文章で理解したとて禅とはならない。という立て前で、若い時から実地の参禅教養のしつけを長年続けてきたので、いつしか禅に対する考え方や方針が、その観念に釘付けされ、今日でも抜けない。文字通り「教外別伝、不立文字」と根本から信じている。この風潮は昔も今も禅僧一般の通念となっていて、皆そう考えている。

そのくせ、われわれの無学と不読書の欠点をよく自認しているので、心の一部では、時々学究に対する尊敬心をもち、また、努力もする。

顧れば二十歳から三十歳頃の最も修行熱誠時代に、学問の面に背を向けて、ひたすら体究練磨の参禅修行に打ちこんで、あたら知識的生長期を空しく経過してしまい、いわばもったいない気もする。けれども悔いるわけではない。学と行との二つを共に満足したくても同時には無理である。可能なところから一歩ずつ修めるほかはない。

修行中の思い出

私はもっと勉強がしたかった。しかし学資の都合で上級進学ができなかった。聯合般若林を卒えて、その春すぐ建仁寺僧堂に入った。大正四年で二十歳の時であった。「お前の好きな所へ行け」と和尚から言われた。かねて黙雷老師の偉いことを師から聞いていたので、自然とここを選んだ。和尚も黙雷老師に十年近く就いたのである。出立には茶飯に国醬を振舞って、門送してくれた。「行脚の眼を具して行脚せよ。」「まあ二ヵ年くらいは暫暇せずに見性するまでしっかりやって来い。」これが門出の言葉であった。聞く私の心持も、「一生懸命に修行して、何としても坐禅で仏道の究極を達成せねば措くものか。」帰れと言われるまで、何の帰るものか、と志は堅かった。

その半月前に和尚は私と弟とに、「久々で故郷に帰って来い」と旅費を十円くれた。大津から宇佐までこれで余った。両親の喜びは言い尽せなかった。私は十年目であり、弟は四年目である。ことに母親が手離しとうない末弟十二歳のわが子に対する、滞在中の愛撫の所作を思い出すと、「目の中に入れても痛くないほどの切ない恩愛の情景」が神々しかった。それに引きかえ、私はなまいき盛りでわがままや暴言を吐いて、かなり母を失望させたと思う。今ではあの時こうすればよかったと回顧して、胸が痛む。

わらじをはいて袈裟文庫をかけて、初めて僧堂の庭に腰かけて「頼んましょう」と入門した時、二日間の庭詰中に便所に立つ時、頭がくらくらとして目まいに近い感がした。五日間旦過詰のはずだが、遅れて来たので一日間ですぐ五月一日の入制に逗留として参堂した。同夏は十一名で、その末席が私であった。大衆は約五十余名で、四十歳くらいの役位さんが三、四名いた。最初の日から大摂心である。猫の歩くように静かに歩いていても、「足音が高い」と怒鳴られ、自鉢の持つ手が二寸低くても、いきなり突き上げられる。まるで刑場の羊のように黙々と列の末端に従うのみで、隣りと話す暇もろくろくない。自由な時間はほとんどない。何も勝手がわからんのに少しも教えないで、ただ、大声の怒罵叱声にびくびくするのみである。一日二日とこの七日間の辛くて長かったこと。

初めて入室、独参して黙雷老師からいただいた公案は、趙州の無字である。同期の他の十名ももちろん無字である。何べん入室しても、何にも教えてくれない。「いやいや」、「まだまだ」とたまに一言いってくれるのは珍らしい。チリンと鈴がなる。それだけだ。一生懸命に全身全霊をふりしぼって答えているのに、払い棄てるように、吐き出すように追い放されるので、頼りないやら、悲しいやら、恨めしいやら、腹立たしいやら、くやしいやら……。十七年半の最後の日まで、たいがいそうした思いが続いた。

さて私が無字の第一関を透ったのは、たしか八十余日目であった。この頃は身心共に純粋な求道の信念にもえて、ただ一筋に上長の厳命に従い、一挙手一投足もゆるがせにせず、盲従と

いえるほど、如法と綿密を守って、目もくらみ、体力も尽き果てる一歩前まで、この身を引きずり、この自我を鞭打ち励ましていった。

禅堂生活五日、六日と経過して、ふと便所の廊下に立った時、「ああ、これは監獄より辛い」と嘆息した。広い自由な今までの生活に引きくらべ、新聞も読めぬ。談笑も禁ぜられ、少しも自由はできぬ。睡眠も半分以下しか得られない。「ああ、情ない所に来たものだ。和尚も和尚だ。私をこんなひどい所になげ込むとは。」こんな思いがわずか五分間の外単で頭の中を走った。ところが一、二年先輩が親切に「いやこれは大摂心だよ。後はもう少し楽になるよ。死ぬほどの無理を越すくらいでなくちゃね」といってくれた。

坐禅して二時間もすると、足が痛くて左右を交互に組み替える。三十分くらい安定するが、幾日も坐禅ばかりでは、しまいに五分間も耐えられれんくらいに痛くて痛くて、うずくようになって、辛抱しきれない。でも、ここが我慢のしどころと歯を食いしばって、この峠を捨身の願心で通り越す。なにくそっと、正規の本格的な結跏趺坐をくずさない。すると、二、三日後、徐々に身について、本当に坐禅を組むのが一番自分の安定した姿勢となって、悠久な禅定に進む基盤が養い得られた。しかし、多くの人は中途で半跏にして楽に安易に流れて、そこまで至らない。釈尊が樹下石上で坐禅され、仏教の原理がそこから湧き出たという実感さえが、なるほどとその三昧の中に、いやその足のすねのうずきの中に、ひしひしと脈打つのである。

夜坐

晩の九時になって、やれやれ今日の勤めもひとまず終ったかと思うと、堂内消燈して一同便所に行き、就寝するのは検単のただの一分間、皆、単蒲団を抱いて静々と本堂の広縁に出て、一列に坐るのである。三百六十五日、毎晩で、めったに欠かさない。これを「夜坐」という。天下の叢林、皆同様である。ここでは真暗闇で誰が誰だか判らんが、影法師がずらりと並んで、静寂の中にせき払いさえあまり聞こえず、一意専念に、話頭を究明するのである。私は「無の一字に成り切ろう」と、学理や道理をたどり尽して、見聞覚知の心と境との窮絶する境涯を打開しようとして精進した。他の人々も一斉にその通りである。この時の一時間二時間は実に長く感じる。本山で鳴らす十時の陀羅尼の鐘十八声が待ち遠しい。それでもまだ引きあげず、皆がん張って十一時近くまで坐る。居眠ることもある。隣の人から「叱ッ」と注意される。鼾をかいたらしい。自分は少しも覚えぬのに。やがてふと見ると、黒い影が二、三人に減っている。十一時くらいだろうか。時には十二時のこともある。あるいは徹夜の時もある。また森の中から明月が出て、庭前を照らし、またいつの間にか、青く澄んだ月が中天に美しく耀いていることもある。月か？　我か？　ああ永遠の月。無我の月。十二時頃でもまだ坐ってる人が一人、二人あった。藤井日達さん、上田良忠さん。ほとんど徹夜である。「我不愛身命、但惜無上道」

そのままの実行である。二ヵ年連続だ。後に続こうと努力はしたが、息がつづかない。しかし長い目で見れば、良忠さんはこのため体力をだいぶ弱められた。かえって長命されていまだに健在である。こんな生きた手本の中にいると、右へ習えで、おのずから全員の気風が至純に向上して、苦しい僧堂でも言うに言われぬ法悦に包まれて、生気潑溂（はつらつ）として手足もピンピン働き、目もとまで耀かしい。

午前二時に起床して、一衆は本堂で朝の読経である。私は末端で、皆と立って誦経していた。どたーん……と山の倒れるような轟きがそばで起って、顫え上った。見ると、二年先輩の友次宜昭さんが脳貧血で倒れたのである。これくらいのことは珍しくない現象だが、身心共に皆枯れ切っているので、その時の音は、耳からというより、私の生命の綱を深刻にゆさぶられたようで妙に悲壮感さえ受けた。「喪身失命をさけず」と聞いてはいるが、まさしく生ま生ましい疵（きず）に触れながら道を尋ねる人の厳粛さに身ぶるいする日々であった。

私は、自分が自分であることを認める時があまり多くなかった。「戦々兢々として薄氷を履（ふ）むが如く」、ある意味ではおびえて、只管（ひたすら）修行一枚になろうとし、無我の境に進もうとつとめ、無心へ無念無想へと向った。が、一々目標通りの純真の境涯は必ずしも体得できなかった。でも十に一の割合で努力が報いられて、心境一如の境、または事々無礙の真理をわずかにたどり得たことを感謝している。

動中の工夫

その日は合米で、市内三十軒余を集米して一斗何升かを首にかけて帰る。米袋をはずした拍子に、重さの反動で身体が後ろに転がった。でも重荷を担って歩きながらも全身に気力をこめて、「動中の工夫は静中に勝（まさ）ること百千万億倍」と教えられているから、果たしてそうかと実際に行なって見る。と、歩みながら、ついには「行いて行くを覚えず、重荷の重量感を覚えず、しかも重荷の天地と一体に行く」妙味を自得できた。

その晩も例の夜坐に出る。ああ今晩もまたか。出る前の五分間が辛い。疲れ果てて気力もないが思い切って出る。下腹に力を入れて坐るともう何の障（さわ）りもなく、安然として泰山のごとくに磐石の定力が練れる。しかし昼間の過労でどことなくうつらうつらとして、とても大禅定に入るなど思いもよらぬ。ふと気がついた時はもう一時間もぐっすりと睡魔に襲われた後である。こんな晩は駄目だと思いながらも、なお奮発して坐る。やがて気がついた時……何とも言えぬすがすがしい軽快な清絶の気分である。眼前の森も大樹も空間も天も地も、皆我である。「唯是、是」である。夜行の汽車がごううっと私の腹の中を通って行く。京都駅に今着いて、また出たのであるが、そこからそこ、ここからここ、距離もない。真理の世界の片鱗である。……こうして疲労困憊した逆境の晩が、かえってめざす目的に押し進めることもある。疲れ果てて妄想も邪念もすでに切れていたの

だろう。予想のほかの成果といえよう。

慈母の正念

　もう一日、もう一日と辛抱して、老師からは小言を言われ叱られ、先輩からはいじめられ、同輩後輩からは突きのめされて、愉快な日は一日もないくらいで、身の休まる日は数少なく、我が身でありながら、我が身の心地で安逸を楽しむことは稀であった。またそれを何の不思議とも思わなかった。当時はそれが当然であった。世間でさえ滅私奉公の精神が強調されていた。ましてや私の母は、私を十一歳で寺の小僧として差し出した時、和尚に向って「この子は仏様にあげたのだから、あなたの思し召し通り、煮ようと焼こうと、殺そうと活かそうと理想通り思いのままにして下さい」と言い切ったのである。寺格は高いが豊かならぬ、江州堅田町祥瑞寺の小僧として厳格なしつけの生活が六年間、これが一生の精神基礎となっている。それから般若林四年間の学問、これがまた僧堂での坐禅修行に絶大な予備知識となって役立った。仏書、英、数、幾、哲、倫、論、各科の学究はかなり深い実績があげられた。それで、僧堂での粗衣粗食はさして苦しいとも思わない。ただ、参禅につまる苦しみ。熱喝瞋拳の恐ろしさ。睡眠不足と寒暑の苦しさ。そして気のゆるみ、心の懶惰が内面的の大きな悩みであった。前後十七年半、黙雷老師の鉗鎚を受け、同時に先師の古渡老師に七年間参禅した。こう長くなると年はとる。同輩はどんどん出世して行く。自分はいつまでも雲水で素寒貧である。誰も顧みてくれない。地位も名誉もない。びた一文もない。それが本当の禅僧だと思っていても、おりおりは俗流に押されて、「ああつまらない、馬鹿らしい」と失意に閉ざされ、懈怠と憂愁に暮れる日もある。道念も信念も消えそうな危機である。

　そんな時にちょうど故郷の母が近所の同行六人と四国八十八カ所巡礼に旅立つとの報せがあった。私の心にぴんと来た。郷里地方は仏教国、わけても弘法崇拝地で、「お弘法様」と呼んでいる。「我が子を遠地に出家さして、今どうしているだろう。達者だろうか、無事だろうか、病気はしまいか、悪いことせないだろうかと、雨風につけて朝昼晩となく思わぬ日はないだろう。」道端の石地蔵を見ても、我が子安かれと合掌して祈る母の気持が察せられる。真実一路である。ところで、子の私はそれほど親を思わないし、孝行したこともないが、ふと思い出して、「ああ、今頃は土佐の雪蹊寺だろうか」などと母の遍路を想像して、しゅんと魂が澄んで来る。黒いさまざまの霧がすうっと晴れて、神機一転し、心の励みを取り戻すのであった。母の正念が、怠慢への薬であった。今年まで、二ヵ月に一ぺんくらいは夜中に故郷の風景と母の姿を夢に見て、思わずくるくると起きて蒲団の上にしばし坐ることがある。「ああ、今のは夢であったか。」そんな時だけは、欲も得もない。天真な、仏に近いうぶな「我」にたちかえっている。

　いつもこうなら良いのに、暁とともに仏から遠くなり、娑婆気の我慢が顔を出して、ただの我となり凡夫となる。惜しい。

相国僧堂での修行

妙興寺僧堂師家　河野宗寛

私が相国寺に掛搭したのは、師匠の紫山老師に、「相国寺の大耕老師は、あれでなかなか修行もしっかりしておるし、何からいっても現代の代表の老師だと思うから、相国寺がよかろう」と言われたからでした。それ以前に、私は伊深の昭隠老師のところで修行していた。それが、老師の遷化にあい、紫山老師のお許しを得て高野山に行き、密教の研究をまる三年ほどした。そして昭和三年の春だったかと思うが、相国寺の僧堂に掛搭した。

紫山老師がやはり伊深でご修行されて、そこの泰龍さまのご遷化のあと、相国寺に移って独園老師におつきになった。ご自分の修行のあとだから、いつも「相国寺がいい、相国寺がいい」とおっしゃっていた。それで私も結局、相国寺におちつくことになったのである。

その時分の相国寺の僧堂は、雲水が二十人ばかりいた。それでも、私が入った時は、私より年上なのはそう大ぜいいなかった。私はそのときすでに二十八歳だった。雲水のなかで三番目ぐらいの年寄りになっていた。二人ほど上にいたのはみんな今道心といって、おそく坊さんになった者ばかりであった。雲水仲間で年寄りというので、みんなに「おじい、おじい」と言われたこともあった。

いよいよ大耕老師について修行するようになってからは、入室のときには必ず欠かさず行った。はじめて参禅したときは、やはり「無字」の公案をもう一ぺんさらえてもらって、それからだんだん古則因縁をつぎつぎと究めていった。

あるとき老師に言われたことがある。「おまえの修行はまだ智恵ばしっておっていかん。ほんとの禅というものは、とにかく理屈なしにしっかり坐るのにかぎる。坐らん禅宗坊主はほんとうの禅宗坊主としての資格はない。とにかく坐れ。坐って、そして鍛えこんでいかにゃいかん。もうおまえは理屈はよう知っている、いろいろなことはよくわきまえておる。それじゃからひとつ、みんながどんなにしておってもとにかく坐らにゃいかん。」私はこの老師にまる十年ついたんだが、その間、夜坐なぞは一回も欠かしたことはない。

相国寺の禅堂は誠拙老師のときにできて、以来百二、三十年。京都では、けたはずれの東福寺の国宝の禅堂とまではいかないが、その次に大きいのが相国寺の禅堂、なかなかがっちりした禅堂である。

平素の解定は、冬は八時、夏は九時。その解定が終ると、かならず単ぶとんをかかえて、禅堂の外の敷きがわらに行って、ずっと毎晩つづけて一時間ばかり坐った。夏は蚊に食いつかれ、冬は敷きがわらが凍てついて、賀茂川を越して吹いてくる東山

の木がらしが身にしみたけれども、そんなことを苦にもせず坐った。

ちょうど禅堂の前に菩提樹の大きいのが一本ある。これはかなりりっぱな木だ。その菩提樹を目の前にして敷きがわらの上に坐ると、釈尊が菩提を成就されたのも、やはりブダガヤの菩提樹下だそうだ、自分もここでひとつ何としてでも禅の仕上げをやらにゃいかん、という思いが起こる。

むかしの禅堂生活というものは、接心中でも普通の時でも、志のあるものはみんな夜坐に骨を折った。昼間は作務がきびしい。それが禅堂のいいところなのだが、昼間は作務をやり、そして晩は自分に与えられた時間だから、その時に一心に坐る。

伊深にいたときも、やはりよく夜坐をした。自分でまず口ずさんでは坐った詩がある。これは伊深の雲水だった者はたいていみんな知っているが、これは誰の作か、ひょっとすると四国伊予大乗寺の碓岳(たいがく)老師ではなかろうかと思う。碓岳老師は雪潭門下のえらい人で、この詩がなかなかよい。

関山嶺夜坐

坐禅石上に精神を凝(こ)らす
風は浮雲を払って気骨新なり
皎々たり関山山頂の月
千秋曽(かつ)て照らす苦修の人

伊深の僧堂は関山嶺という。道場のうしろに峨々(がが)とそびえる巌石の山がある。そこで徹夜でよく同参と坐ったものだが、この詩を口ずさんで、そして心機を一新して単ぶとんの上に坐って深く禅定に入ったものだ。

相国寺へ来てから六、七年たってからは、私も僧堂でかなり高単になった。それで、自分が夜坐に行くと大ぜいついてくるようになった。隠寮のすぐ横に一犂庵(いちりあん)という小さな席があって、その入り口に、せまい二尺五寸ぐらいの幅の一間の廊下がある。みんなに迷惑をかけてもいかんから、その竹縁を自分の夜坐の場所にきめて、いつもここに坐ることにして、相国寺にいる間、最後までそれを続けてやった。

相国寺に在錫中は、もちろん禅堂詰めばかりでなく、常住詰めとして老師の隠侍をよくさせられる。この隠侍寮という役が、禅の修行にたいへん大切なことである。相国寺の大耕老漢はめずらしく辛抱強いお方で、何ごともよくたえしのぶという風なお方だったから、隠侍をしておっても、お叱りを受けたことはめったになかった。老漢はつねに「堪忍ができなかったら長生きはできんぞ」と、自分でもしょっちゅうおっしゃっていた。その通り堪忍がよかったので、九十三歳までも長生きされた。

しかし参禅のときにいくどか激励をされる意味で、たいへんなお叱りを受けて寒毛卓竪(たくじゅ)したことはある。痛く竹篦(しっぺい)を喫したことも何度かある。けれども老師は高座の上でよくおっしゃった。

「いまごろの雲水に痛棒を与えたら、みんな腰抜け野郎だから出ていってしまう。だから痛棒はくださぬ。棒をくだすということは、修行者のほうでよほど性根がしっかりしてこなければ駄目だ。」

棒には罰棒・賞棒といって、お手柄の棒というのがある。お

手柄の棒というのはめったにいただいたことはなかったが、しかし、しっかりと背なにこたえる痛棒は何回も喫した。それでも大摂心なんかの独参は、私は一度も欠かしたことはない。かならず、どういうことをやったって入室をして、老漢の提撕を受けた。

「雲門の関」の公案などに対しては、老師も必死だった。私もそれで一年以上、雲門関の一則で鍛えられた。ほんとにまめ息災という境涯になったのは、雲門関を透過したあとではなかろうか。身がすがすがしゅうなり、ほんとに元気になってしまって、この細い体で誰にも引け目をとらんようになった。

相国寺の僧堂に入るときに、「四十まで禅堂においてもらおう、四十までは、自己完成というか、とにかく禅の修行で鍛えてゆこう。四十をすぎたら、縁にしたがってどういうところにでも行って本分の教化をしよう」と、こう思った。そういう考えを起したのは、伊深の昭隠老師の隠侍をしていたとき、「老師、私はもうずっと山林野沢というか、山の中にすっこんで、草庵に住んで一生この境界を守り通したい」と言ったら、老師は、「それはいかん。禅とはそんな山の中の枯れ木坐禅で一生終ることではない。やっぱり最後は街のどまん中に出てきて、為人度生せにゃいかん」といって励まされたことがあるからです。

二十八歳のときに相国寺に行ったんだから、四十まではかなりの年限があるのだけれども、それをひとつ貫こうと思っていた。ところが大耕老師は、私が年もとっておるし、早う評席にしようと思って、三回くらい隠侍をやった頃、すぐ評席にするとおっしゃった。けれども私は、それはいかん、禅堂に長くおるためには、評席に早くなるものじゃない。やはり平雲水でおって、みんなに鍛えられていくのがいいんだから、評席にはならんという覚悟で、いつも制間になると、すぐ暫暇をして師匠の紫山老師のところか、大分の万寿寺に帰って、息抜きではなく、肩すかしをやった。つまり僧堂におったら評席にさせられるから制間は逃避したわけだった。それで結局私が評席になったのは、インドから帰ってから、昭和九年か十年頃だった。あと四十までは長くないと思っていたところへ、四国の大乗寺から貰いにきた。私は行かないと辞退したが、大耕老師が「僧堂はいつまでもいるところではない。行かんというなら追い出して請暇にする」とおっしゃる。そうまで言われては仕様がないから相国の僧堂を出た。三十八歳の時だったと思う。

伊深にいたときに独接心をやったことがある。まだ「無字」を透過していない時だったが、老師に激励をされた。それで山形県の甘南美へ行った。そこへはよくむかしの人が行って独接心をした。かなり高いところに、甘南美の奥の院といって、二間四方ぐらいの小さな荒屋の観音堂がある。そこにこもった。ちょうど雪安居のあけたときに暫暇して、蒲団だけ一枚を単蒲団にと拝借して、断食の独接心をやった。

そこのお寺のお坊さんが、「米を三合ほど持って行きなさい。それをお粥につくっておいて、お湯のかわりにあがるがいい。梅干もあげる」といってくれた。それを貰って甘南美の奥の院にこもった。行って二日の間は天気でよかったが、三日目から

は大雪になった。二月だったから、見るかぎり、それはほんとに満目白皚々。「対するに耐えたり、暮雲の未だ帰って合せざるに、遠山限りなき碧層々」というが、それは緑ではなくて白皚皚だった。それで最後の七日までは、とうとう雪にかこまれてすごした。むろん恐ろしいと思ったこともないし、おなかの方も、三日すんだら平気になった。それで一週間無事にすんだ。

登るときは、うすいふとんだったから背負って登ったけれども、帰るときは雪が深くてふとんをかついでは山道がおりられない。ふとんを荒縄でしばって雪の上を引っぱっておろして、甘南美におちついた。そこではじめてゆるいおかゆをよばれて伊深へ帰っていった。そういうことも私の心境が進んだ一因になったことだろう。

高野山におったときも同じだった。断食摂心を二回やった。一ぺんは真言のいちばん大事な求聞持法というのを一週間やった。やはり断食で、そのときはちょうど寒中だった。高野山は寒いところだけれど、寒い最中にやった。なかなかこたえたが、高野山に三年おって、毎年一回ずつ、断食を二回、求聞持を一回やった。その求聞持堂が高野山の真別所というところに今もある。懐しゅうて年に一ぺんずつ必ず参上するが、自分のかつての古戦場に立つような思いがしてならない。

この辺で自家底の醜をさらすことを御免こうむることに致します。

瞋拳熱喝

平林寺僧堂師家　白水敬山

禅はこんにち欧米諸国の人に非常に関心を持たれており、またわが国内でも一般に禅に対して認識を深めてきたことはまことに結構なことと思う。しかしこんにちの禅のそれはただ文字禅、口頭禅、理智禅、分別禅、形式禅、鋳形禅、御座敷禅の類いにすぎない。そして、このような禅を会得して、管長だ、師家だ、老師だと尊大に構え、みずから尊貴を気どっている輩ばかりではないかと思うのである。

真の禅はどこまでもどこまでも体究練磨、千辛万苦して体得し体証すべきものでなければならない。それでなければ真に禅の尊いことやありがたいことも、また玄妙さや深奥さもわかるものではない。従って明眼の正師の徹底した指導鉗鎚によらなければ、はっきりと証得することはできない。

小衲は生来鈍根愚昧にして何らの徳力も定力もないが、修行時代は幸いにして、孤危嶮峻な師匠にあって徹悃の鉗鎚を蒙ったことは今も感謝し誇りとしている、と同時に当時をふりかえってみて自分の未熟さを慚愧している次第である。

小衲の最初の師匠は博多の聖福寺（扶桑最初の禅窟で開山は

栄西禅師、仙厓和尚で有名な寺）の住職汲古室東瀛老師である。当時の禅界において禅定第一と称せられた人で、小衲は前後五年間この老師に随侍して鉗鎚をうけた。またいろいろと逸話の多い老師で、真夜中によく蒲団の上に打坐せられ、必ず毎夜二度寺の内外を守夜して廻られた。時には四、五日絶食して坐られることもしばしばあった。「何事もドテッ腹のドン底よりやれ、丹田に力をこめてやれ」と常に教えられもした。また食事の膳を出す時にも「須弥山を捧げ出す心持でやれ。炭を火鉢につぐ時でも、大磐石を奈落のドン底から挟み出す心構えでせよ」と教えられた。

次に住職となられた師匠は剣光室謙道老師で、実に機敏かつ微細な方で不思議なくらいに細かいことに気のつく人であった。ちょっとした誤りでもすぐさま怒鳴りつけられるか、また一掌を与えられたりしたもので、この老師に随侍した時も他の人の二倍も三倍も苦労したが、それだけまた教えられるところが多かった。

次に最後の師匠は、美濃伊深の正眼寺（開山無相大師聖胎長養の所にて根本道場で、天下の鬼叢林と称せられる）の師家霧隠軒小南惟精老師である。小衲はこの老師に四十四歳までの十五年間随侍したが、その峻厳さは前の二老師に上廻るものがあった。禅門では「睡を望んで退く」というが、侍者が一ヵ年間に四、五人は逃げ出し、多い時は八人にも及んだほどで、そのきびしさは容易に言い尽くせるものではない。

正眼僧堂は規矩も非常に厳正で、坐禅、作務、托鉢など一つとして容易なことではない。托鉢も二、三日おきに行き、近くは三里以内、遠くは五、六里の所へ山坂を越えて往復するのである。山作務は一里以上の所にある山へ薪伐りに行き、そいつを担って帰るのである。また常住の諸役もなかなか複雑で多忙である。ことに三応（老師の侍者の役のこと）のごときは言語に絶するものがあった。小衲が初めて三応寮に入った時、先役のものが「とても生きているつもりでは勤まるものではないぞ」と懇々とおしえられたが、小衲はまさかそんなことはあるまいと思っていたが実際にやってみて聞きしにまさるほどであった。初めて三応として隠寮（老師の居間）相見の時、老師は垂訓して、「わしの隠侍は生きているようではやれぬぞ。これから隠侍は二夏（一ヵ年）とする。半夏（半年）では鍛え足らん。その代り、わしの隠侍を一ヵ年やれば他の僧堂の三年や四年以上にかけあわせる。よく孤危嶮峻、瞋拳熱喝というがわしは文字通り遠慮なくやるからその覚悟でおれ」と言いわたされた。果してその後は苦辛惨憺、全く言語に絶するものがあった。そこで後日自己反省のためにと思って懐中日記を買い、日々の主な垂誡や行事を記するようにした。ところがあまり多忙なのと疲労のため容易に書けずほとんど空白であるが、幸いに臘八大摂心中の日誌があるので抽出してみよう。

臘八大摂心（坐禅のまま横臥させないので、雲水命取りの摂心といわれる最も厳しい修行）は一般に臨済宗の各僧堂では、十二月一日から八日早朝まで厳修するが、正眼寺僧堂では新暦の十二月ではまだそんなに厳しい寒さでないというところから

特に一月十五日から二十二日早朝まで厳修している。そこでその前日の十四日からの日記を書いてみる。とにかく疲労と多忙の寸暇に記したのではなはだ拙文であるがそのまま記載する。

一月十四日

把針灸治（大摂心に備えてその準備をする日）終日老大師より懇切なる御垂誡をうけ骨肉に徹す。東司（便所のこと）の掃除を三度やりなおさせられたが許されず。便所の窓近くの生垣のくもの巣を取っていなかったためである。夜、老師、亀鑑拝読の時眼鏡を忘れてこられる。衲、急いでとってくる。拝読を終えて隠寮に帰られた老師は衲を呼ばれたのですぐに行くも、老師黙然として何もいわれず。衲はその意を会得せずにいると、しばらくして老師いわく「戸を開いて入れば後をただちに閉じよ」と。衲は何のことなるか会せず、しばらく工夫するも判らぬのでその意を伏して乞うと、老師は声をはげまして「こんなことは七歳の小僧でもわかる」といって座辺の新聞紙を打せらる。衲初めてその意を会得する。亀鑑拝読の時の眼鏡を持ち来れとの暗示である。

一月十五日

本日より臘八命取りの大摂心である。寮子（各寮に寮頭と寮子の二人いる）の宗徳禅士は禅堂に詰めたので隠侍は衲一人となる。三度の食事のしたく、入浴の用意、御身辺のお世話、昼三回夜三回の入室参禅はせねばならず。苦難苦難。

老大師の大悲の鉗鎚、思いやられる。はたせるかな日常の用事のおり、入室参禅のたびごとの熱喝瞋拳、実に骨身に徹す。

一月十六日

老大師、今夜から山上の新隠寮に休むからその用意をして置けとのことで、蒲団などを持ち運ぶ。昼一度、夜二度、新隠寮の風呂に入られる。入浴せられる時お湯加減を問う。突然湯を衲にブッかけて「世間の下男下女ではあるまいし修行底の者なれば、わしが湯に足を入れたその姿をみて湯加減を見てとれ」と叱られ、「白隠禅師が初めて正受老人（白隠禅師の師道鏡慧端禅師）の所に行かれた時、風呂をわかせと命ぜられてわかされた。正受老人は風呂に入ってすぐ栓を抜き、『今日までどこでどんな修行をして来たか知らぬが、風呂をわかすこともできぬ。わかし直せ』と叱咤せられたので、白隠禅師はまた山の下から水を汲み上げてわかし直された。わしはお前に湯をブッかけたが、栓は抜かぬぞ」と垂誡される。

一月十七日

心身少しの暇なく、著語（一つの公案を透過すればその則に禅語を著けるため『禅林句集』を調べる）を引くに困難である。公案を透過するも熱喝せられ、透過せざるも瞋拳されるので、むしろ透過せざるがましだと思うことがたびたびである。

一月十八日

終日懇々たる垂誡を蒙る。夜、茶礼の甘粥（甘酒）を老大師に持参する。三度温めなおして持参するも意にかなわず。これ以上は致し方なければ瞋拳を覚悟して、四度目は小鍋に甘粥を入れ、老大師座辺の炉火にかけ、平伏して「よろしくお願い致します」という。老大師初めて「よろしい」といわれてホッと

する。

一月十九日

夜は参禅の喚鐘相次げば(三回も出る)、蔵の前の書斎の火鉢に火を入れる要なし、との老大師のお言葉に炭をつがずにおくと、老大師喚鐘後(雲水の参禅が終る)書斎に行かれ、火気少なきため衲を喚び大いに叱責される。このため御開鉢(茶礼)後の喚鐘を出すこと、三十分以上遅れる。衲一人のため大衆に迷惑をかけて恐縮なるも、老大師の大悲心、ただ衲一人を鉗鎚するため他を顧みられざるを思えば、辛いながらもありがたく感ず。

一月二十日

終日叱責絶え間なく堪え難し。薬石(夕食)の時、雑煮の餅(四角)の角がくずれざるように柔かく煮るべしとのことなるも、くずれているとて叱られる。老大師いわく「できなければ長谷川のお婆さん(参禅のため来山の婆大姉)に煮てもらえ」とのことで、お婆さんに語ると、お婆さんいわく「そんな無理なことは神様でもできぬ」と嘆息される。

一月二十一日

時計のこと、箸のことで薬石の給仕の折、大いに訓誡される。その一つ一つが皆実に無理なことと思えど修行のためと思って謹聴する。老大師最後にいわく「今夜は独参するの要なし。明朝下山するかあるいは懺謝するかどちらかよく工夫せよ」と叱咤せられた。後、老大師が夜、堂内の検単より帰られた時、衲は真威儀にて隠寮に行き三拝して懺謝する。

一月二十二日

本朝で不眠不休の臘八大摂心も終了である。またまた昨夜の薬石(夕食)の時、大根のフロフキのことで大いに厳戒せられる。また独参の時も大いに痛棒を喫する。ただただ不肖を鍛錬するための大慈悲心なることとは知りながらも実に辛しとも辛し。鶏鳴喚鐘を終えてのち老大師は入浴され床に就かれる。隠侍の寮子宗徳禅士も帰寮したのでホッと息をつく。

以上は臘八大摂心中の日記の一節であるが、このようにしてあまり身心を過労したため眼病(視神経炎)に罹り、物がハッキリ見えなくなり、三ヵ月ほど暫暇して養生した。全快して後帰錫して再び隠侍を勤めたが、老大師には少しも仮借なく熱喝瞋拳をゆるめられず、前にも増して峻厳さを加えられた。

無隠老大師の広大なる慈悲、徹悃の峻厳さは具体的にかきしるせばまだまだ山ほどあるが、紙数の都合上これくらいで擱筆する。ただ、自ら省みて慚愧に堪えないことは、このような徹悃の大慈悲を蒙りながら何らの得力もなく、不徳未熟のためその広大なる師恩に酬ゆることのできないことである。

三期三法から見た禅

黄檗宗管長　加藤慈光

私は雲水生活七、八年を経て三期三法を痛切に感じるようになり、十年を過ぎて禅を修することに一時見切をつけたものです。しかし見切をつけたと言って、決して懈怠(なまけ)ていたのではありません、私としては人の二倍も三倍も骨を折って努力したと思っています。愚鈍であった私の過去の修行が、無駄であったかどうか判りませんが、修禅する方々に一片の参考になれば幸いであります。

三期とは正法期・像法期・末法期の三期で、三法とは教・行・証の三法を言います。正法の継続期間は千年（五百年説もあるがここでは千年説とする）で、像法も千年、末法は万年続くと言われ、この三期に教行証を配したもの、即ち正法期には教行証の三法が共に行われ、像法期には証がなくなって教行の二法が行われ、末法期には行証の二法はなく教のみ行われると言われています。

正法から像法へ移る時期

三期三法を禅宗史の上から考察すると、釈迦牟尼世尊が菩提樹下金剛宝座において十二月八日（BC五六六）暁天に明星の輝くを見て豁然大悟あそばされ、嗚呼奇なるかな奇なるかな、山河大地ことごとく如来の種智徳相を具有す、と叫ばれ成道あそばされた、これが仏教の始めであり禅宗史の始めであります。

この法を迦葉、阿難尊者と継承され、二十八代の菩提達磨大師に至りました。大師はこの法を中国に伝えられました（五二七）。この故に達磨大師を西天（印度）二十八祖、東土（中国・日本）の初祖と申します。この間は約一〇六〇年に及び、正法期から像法期に移る境目の時期に当ります。（釈尊入滅の年代は諸説があって正確でないが今は一般に用いられている年代を用いる。）六祖恵能大師以後中国における禅宗は五家七宗と称され、臨済・雲門・曹洞・潙仰・法眼・楊岐・黄龍とそれぞれ特徴のある接得の方法をもって教化されました。即ち「臨済の喝、徳山の棒」といわれた棒喝が行われ、雲門の妙唱・趙州の唇皮口吻禅（一言一句唇から花が咲くよう）五祖の暗号密令等があり、また中国独特の名文名句が生れるとともに瞎漢（どめくら）風顛漢（馬鹿野郎）乾屎橛(かんしけつ)（糞ふきべら）などの俗語も盛んに使用されました。たとえば、僧雲門に問う、如何なるかこれ超仏越祖の談、雲門答えていわく、胡餅。円悟いわく、胡餅かえって寒毛卓竪を覚ゆ。

真如上堂にいわく、我れに一句あり、四角六張、靴を穿って水上に立つ、日午三更を打す。この語は古人が実に讃歎しているが、世尊大悟の言葉を了得すれば、すべての公案が全部言句

のあやであることを知ることができます。
現在看話禅に取上げられている千七百の公案は、そのほとんどがこの時代に生れたものです。像法中期、六祖入寂（七一三年仏滅一二七九年）大恵禅師入寂（一一六三年仏滅一七二九年）に当り、達磨大師より六〇〇年の間に中国の民衆にマッチした中国独特の禅が生れたと言っても過言でありません。

正法期から像法期に移る時期として最も適した話は二祖恵可大師の安心であります。二祖恵可大師は幾度も達磨大師を訪れたが、大師は面壁して一言の説法もなかった。恵可は臘月九日夜雪中に立ち、意を決して左の臂を截断して達磨の前に置き、我は身命を愛せずただ無上菩提を得んがためなり、と真に大乗根にして勇猛精神の権化ともいうべく、達磨もその志を感じ始めて恵可に尋ねられた。達磨「お前は私に何にを求めるのか。」恵可「私は常に心が安らかでない。何とぞ大慈を廻らして私のために安心させていただきたい。」達磨「お前に不安な心があるならばその心を此処に出しなさい、安心させて上げよう。」恵可「不安な心と言ってもこれが不安な心、これが悲しい、これが嬉しい心とあるものでなく、境によって起るもので元来不可得で得られないものです。」達磨「それよ、不可得心、自性は無自性、無心そのままが安心じゃないか。」恵可はこの一言で大悟徹底遊ばされ、法を嗣いで二祖大師となられたのです。この問答には一点のケレン味もありません。まことに素直な問答であります。

『六祖壇経』を御覧になれば、如何にも釈尊の御説法を見る心地が致します。しかし金剛経や維摩経を拝読すると、そこに随分変化していることに気付くでしょう。恵可大師安心の一段も、釈尊と達磨大師の説法の仕方とは、相当に差のあることを感じます。これは正法期から像法期に移る初期のころで、五家七宗に発展した中国禅に順次移行して行く時期にあたっているからです。

永嘉玄覚大師『証道歌』、三祖鑑智禅師『信心銘』等は皆この時代のもので、釈尊の御説法（経典）と五家七宗時代、即ち像法の中期以後の祖師方の『上堂法語』、『随機説法』（ほとんどの公案はこの内にある）等を時代を追うて比較考察すると大変な相違のあることを感じます。

像法期

『碧巌録』の十一則黄檗噇酒糟の漢に、黄檗希運禅師（百丈懐海禅師の法嗣臨済義玄禅師の師匠、額に宝珠あり、生まれながらにして禅を会すと言われた方）衆に示していわく、汝ら諸人ことごとくこれ噇酒糟の漢（かす漬のようなつまらぬ男）いんもに行脚すればいずれの処にか今日あらん、かえって知るや大唐国裏に禅師なきことを。時に僧あり、出ていわく、ただ諸方徒を匡し衆を領するがごときまた如何。黄檗答えていわく、禅なしといわず、ただこれ師なし。この示衆に対し、円悟禅師は著語していわく、もしこれ大機大用現前せば、尽十方世界ないし山河大地ことごとく黄檗の処に在って命を乞わんと。この一

則は各自の見解がどのようにあろうとも、この則を素直に見た時像法の中期には、世尊の予言と黄檗禅師の喝破とが同じく教と行のみあって証のないことを証明されています。（公案を看させたのは禅関策進に黄檗希運禅師示衆をもって最初とすとあります。）

日本への禅の渡来

我が国に禅を最初に移入されたのは栄西禅師（一二〇二建仁寺創建）で、次いで道元禅師（一二四四永平寺創建）、聖一国師（一二四三東福・南禅寺開山）、大応国師（一二七四）、仏光国師（一二七九）、隠元禅師（一六五四）を最後として移入渡来の多くの祖師方が法を伝えられました。中国に伝法されたのは達磨大師御一人であったが、我が国は多数の伝法者があって、鎌倉五山、京五山と実に美事に開花結実しました。

釈迦滅後、隠元禅師を最後の伝法者として計算すると二二二〇年を経過し、昭和四十二年は二五一五年に相当します。末法の世に入ってからすでに五〇〇年を越え、現在は証はもちろんなく教のみあって、行もしだいに消えて行く時期に当っています。

この故に現在用いられている禅書は経典では金剛経、維摩経等が主で、他は像期における祖師方の語録または法語が主体となり、そこから収集された多くの公案が看話禅の参学の基本のごとく取扱われるようになりました。

悟りについて

『禅関策進』には各祖師方自己の労苦を述べ、全篇を通じて参禅は悟をもって極則とせよと申されています。悟りは電光石火の一瞬のうちに悟得するものであります。祖師方も大悟の時にはことごとくなんでもない機縁に遇うて豁然として見性されています。二祖の安心、六祖の応無所住而生其心、臨済の有過無過、香厳の撃竹、霊源の桃花、無聞の版声、大燈関山の関の字等、これらの方々は皆千人の英に非ずんば万人の傑と言われる方々で、誰にも通用できるものでありません。

大恵の前に大恵なく大恵の後に大恵なし、といわれた大恵禅師は、大悟十八返小悟その数を知らずと申されている。この言は一見疑いをいだきたくなります、しかし悟りには大小深浅のあることを知らねばなりません。禅師はすでにでき上った方であったが、わずかな疑団が残っているその牢関を破らんがため、諸方の善智識を歴訪された時、諸方の大徳は皆禅師の見識を許したが、禅師自らの疑団は自ら解決するよりほかなく、ついに円悟禅師の元で大悟されたことは有名な話しであります。大疑のもとに大悟あり、小疑のもとに小悟ありと言われ、学ぶ私共の智恵の深浅、信心の大小、根性の如何によってそれぞれ差別があるから、得るところの悟りも大小深浅の差のあることはやむを得ません。仏教に六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）四聖（声聞・縁覚・菩薩・仏）の差別があって、四聖の

方は皆悟りを開いて不退転の位を得ておられるが、大小深浅根機の差がこのように差をつくっています。

悟りは理会解会即ち理解するというものでなく、あくまでも自悟自得するものであります。まず第一に純一無雑の境に入ること（無念無想の境、これを継続することを正念相続という）、これは容易なことでありませんが、この過程を経ずして見性はできません。勇猛の者は成仏一念にあり、懈怠の者は涅槃三祇にわたると言われる通りであります。

臨済禅師が黄檗のもとで修行している時、睦州禅師が「彼は平生行業純一である、他日必ず人天の陰涼となるから方便して行かしめよ」と黄檗に告げられた。この行業純一、正念相続が、大愚禅師の膝下で豁然大悟した肝心の要素であったことを忘れてはなりません。

看話禅も像期時代は、無字、本来面目、庭前の柏樹子など、純一無雑に突入せしめ、一則に徹するために用いられたことは『禅関策進』を看れば明らかであります。ただ千七百の公案を理会し解会して納得できたとしたら、それは悟りではありません。

私は二十歳で僧堂に入り、昼参夜参公案禅を参究したが、三年目頃から幾多の公案を透過しても、理会的なことはできても真実の見性成仏はできないことを痛感するようになり、『禅関策進』を繰返し繰返し幾度も読み、自分の信念に間違いのないことを確認した。老師方にもこのことを尋ねたが、ただ公案を一通りすませて悟後の修行に研鑽しなさいと言うことで、満足の行く回答は一つも得られなかった。以後見性の因縁に深い老師方を尋ねるうちに、天龍の台岳老師の見性の因縁を聞き、大正九年雨安居に天龍に掛錫し、入室の時老師にその信念を申上げ、激励の言葉をいただいて孜々として精進した。三夏を過ぎて後、黄檗禅堂独立のため呼び戻された。しかし進む道は一本である、見性成仏は何処にいてもできる己れの信念次第と思って祖山に帰った。

それ以来入室はせず、行住坐臥純一無雑の境に入ることにこれ努めた。断食接心も七回、滋賀県慈恩寺、大阪府梅岩寺、和歌山県那智山などで、十日ないし十五日の独接心をした。天龍以来七年半、一通りの苦労を尽したが、ついに悟得することができなかった。刀折れ矢尽きて地蔵寺に住職した。しかし玉田老師の禅会には必ず随喜して、禅会の補佐と坐禅は怠らなかった。爾来二十年を経て、終戦後農地開放の時五反二畝の田を小作より返して貰い、農業を始めた。その時、動中の工夫は静中の工夫にまさること百千万倍の語を思い、昭和二十二年五月一日より家族とは用件以外一切口をきかぬことを約束して、土を相手に念仏三昧に入ることにした。一週間にしてほぼ念仏三昧に入ることを得て、歓喜勇躍正念相続にこれ努めた。五月二十三日十一時半、昼のサイレンを聞いて寺に帰り、足を洗うため井戸端で水を汲み冷水を足に掛けた、その瞬間何のありがたき因縁ぞや、豁然としてこの事を了得した。禅に志して満三十年、五十にして初めてこれを得るとは。歓喜の涙は目に溢れ、手の舞足の踏む所を知らずと言うもかくやと思われた。早々に衣を

改め、本堂に登り、仏天に対し今日あらしめた広大の加護を謝しました。

爾来二十年を過ぎて齢七十歳になった今日、静かにその後の自己を顧みるとき、慚汗身を覆うの感が致します。大燈国師は五条橋下二十年、関山国師は岐阜の伊深に三年の牛飼い、その他の祖師方はそれぞれ行解相応のため、悟後の修行に苦修練行遊ばされている。

孔子は「七十にして心の欲するところ則をこえず（行解相応心身一如）」と言っていられるが、まことに尊い言葉であります。社会の環境も一千年二千年前とは全然違っている。経により語録により祖師方の行蹟を思う時、末法の世に生れた私共にはやはり末法濁世の衆生であることをしみじみ感じます。多少の禅を修して理会的解会的な面を得れば、説法も自由大言壮語することもできる。しかし行解相応の一段に至れば慚汗三斗の思いを致します。末法には行証はなく教のみ残る、との言葉は信ぜずにはいられない。仏世に遠くなった末法期の私共は、教のみにても仏道修行を怠らず死ぬまで続けなければなりません。精神面の置き所を間違えている現代社会の人々を救うのは、これよりほかに道はないと思います。

執筆者紹介（執筆順）

久松真一（ひさまつ・しんいち）　明治二十二年（一八八九）岐阜県に生まれる。大正四年京都大学文学部卒業。哲学、仏教学専攻。京大教授、京都市立美術大教授を歴任した。『東洋的無』『起信の課題』（以上弘文堂）、『禅と美術』（墨美社）、『茶の精神』などの著書があり、現在『久松真一著作集』（理想社）の刊行が準備されつつある。海外にも禅の改革者として知られている。禅の真髄を挙揚するとともに、その旧套を打破せんとする団体F・A・S協会や、茶道の心茶会を主宰している。号、抱石菴。

福嶋俊翁（ふくしま・しゅんおう）　明治二十六年（一八九三）愛媛県に生まれる。大正三年京都大学文学部哲学科卒業。現在花園大学教授。『虎関』『荘子選注』などの著書がある。

神田喜一郎（かんだ・きいちろう）　明治三十年（一八九七）京都に生まれる。大正十年京都大学文学部卒業。中国文学、中国文化史専攻。前京都国立博物館館長。『東洋学説林』（弘文堂）『敦煌学五十年』（二玄社）『書道全集』（平凡社）などの編著書がある。

入矢義高（いりや・よしたか）　明治四十三年（一九一〇）鹿児島県に生まれる。昭和十一年京都大学文学部卒業。中国文学専攻。現在名古屋大学教授。『詩人を通じての支那文化』（第一書房）『田園詩人陶淵明』『放浪詩人李白』『蘇東坡』（以上春秋社）『寒山』（岩波書店）など多数の著書がある。

趙　明基（ちょう・めいき）　一九〇五年（明治三十八年）韓国慶南道東萊県に生まれる。昭和十二年東洋大学文学部仏教学科卒業。現在東国大学総長。『新羅仏教の理念と歴史』『高麗大覚国師と天台思想』などの著書がある。

芳賀幸四郎（はが・こうしろう）　明治四十一年（一九〇八）山形県に生まれる。昭和十六年東京文理大学卒業。日本中世史専攻。現在東京教育大学教授、人間禅教団師家。『東山文化の研究』『近世文化の形成と伝統』（以上、河出書房）、『三条西実隆』（吉川弘文館）、『安土桃山時代の文化』（至文堂）などの著書がある。

秦　慧玉（はた・えぎょく）　明治二十九年（一八九六）兵庫県に生まれる。大正十五年東北大学文学部卒業。曹洞宗前管長本師秦慧照に曹洞禅を嗣法。また早くより臨済禅の修行に志し、正眼僧堂に掛錫、現師家逸外とは隣単で励み合った仲である。のち不二般若道場釈定光の会下に投じて参究。多年教育畑にい

たが、先年永平現貫主泰禅の証明を得て、大本山僧堂の後堂(師家)を勤めた。現在、洞門の名刹、北海道中央寺住職。

山田　英(やまだ・えい)　明治四十四年(一九一一)埼玉県に生まれる。山岡重厚将軍の遺嘱によって中央刀剣会を預り、研斎と号して日本刀の研磨を業としたが、戦後鉄舟会の大森曹玄に参禅、その印記を得て嗣法、担雪の居士号を受ける。東洋美の鑑賞に関して禅的一隻眼を有する。

西堀一三(にしぼり・いちぞう)　明治三十六年(一九〇三)滋賀県に生まれる。昭和六年京都大学文学部国史学科卒業。『日本茶道史』『日本花道史』などの著書がある。

堀口捨己(ほりぐち・すてみ)　明治二十八年(一八九五)岐阜県に生まれる。大正九年東京大学建築学科卒業。近代建築史専攻。現在神奈川大学教授。「名古屋八勝館行幸の間」「ブラジル日本館」など多数の作品があり、『草庭』(白日書院)『利休の茶室』(岩波書店)『桂離宮』(毎日新聞社)『茶室おこし絵図集』(墨水書房)など編著書も数多い。

横山秀哉(よこやま・ひでや)　明治三十六年(一九〇三)愛知県に生まれる。昭和三年名古屋高等工業建築科卒業。現在東北工業大学教授。『禅の建築』などの著書がある。

今枝愛真(いまえだ・あいしん)　大正十二年(一九二三)静岡県に生まれる。昭和二十二年東京大学文学部卒業。日本史専攻。現在東京大学史料編纂所所員。『禅宗の歴史』(至文堂)などの著書がある。

大森曹玄(おおもり・そうげん)　明治三十七年(一九〇四)山梨県に生まれる。臨済宗天龍寺派高歩院住職。室号、無依室。道号、的翁。大正十二年日本大学修了、在学中より直心影流第十五世山田一徳斎に剣道を学び、剣道家として世に立とうと志し、体軀の小なるを精神力で補おうとして、大正十四年天龍寺関精拙の門に入って参禅。精拙またよく国士として遇し師資証契したが、不幸その遷化にあい、引続き師兄牧翁に請益、昭和二十一年その印記を得た。その間、昭和九年頭山立助を盟主として直心道場を創立、武道を中心に青年教育に当ったが、終戦で解散。二十一年牧翁に得度を受けて僧籍に入り、二十三年東京東中野の高歩院に住職した。爾来、在家禅会鉄舟会を主宰、その師家として、東都の禅界に重きをなしている。

古川哲史(ふるかわ・てつし)　明治四十五年(一九一二)鹿児島県に生まれる。昭和十年東京大学文学部卒業。倫理学専攻。現在東京大学教授。『近世日本思想の研究』『フランス倫理思想の研究』(以上小山書店)『日本思想史』(角川書店)などの著書がある。

玉村竹二（たまむら・たけじ）　明治四十四年（一九一一）愛知県に生まれる。昭和十年東京大学文学部卒業。日本中世史専攻。現在東京大学史料編纂所教授。『五山文学』（至文堂）『円覚寺史』（春秋社）などの著書がある。

唐木順三（からき・じゅんぞう）　明治三十七年（一九〇四）長野県に生まれる。昭和二年京都大学文学部卒業。文芸評論。『鷗外の精神』『現代史への試み』『中世の文学』『無常』（以上筑摩書房）『近代日本文学史論』（弘文堂）『詩とデカダンス』（創文社）などのほか、『唐木順三全集』（筑摩書房）が刊行されている。

伊豆山格堂（いずやま・かくどう）　明治三十一年（一八九八）東京に生まれる。大正十一年東京大学文学部社会学科卒業。社会学専攻。現在茨城大学名誉教授、心学参前舎第十四世舎主。平林寺敬山下久参の居士。ちなみに参前舎は石門心学の流れをくむ古い結社であるが、明治に川尻宝岑が今北洪川に参禅嗣法して以来、禅とくに鎌倉円覚寺の禅に結びついて道統を伝えた居士教団であり、氏もまた第十二世柏蔭に参じた心学禅久参の大居士である。茶人としても知られる。『茶と禅』（創元社）『心学と禅』（雄山閣）『墨蹟禅家伝』（春秋社）などの著書がある。本名善太郎。

瀬里広明（せり・ひろあき）　大正八年（一九一九）福岡県に生まれる。昭和二十三年九州大学法文学部国文学科卒業。現在福岡県立直方高校教諭。露伴に関する論文がある。

北山正迪（きたやま・まさみち）　大正元年（一九一二）東京大学仏文学科卒業、昭和十七年京都大学国文学科卒業。文学理論専攻。現在和歌山大学教授。「万葉集と宗教性」「古今和歌集と知性」「明暗と漱石」などの諸論文がある。

佐橋法龍（さはし・ほうりゅう）　昭和三年（一九二八）横浜市に生まれる。昭和二十六年東京大学文学部卒業。洞門の実力者佐々木泰翁の知遇を得て、曹洞宗教学研究所員として禅宗史学・曹洞宗学の研究に専心すること十年、一九六〇年いったん実業界に入ったが、一九六五年以後南伊豆の金剛院の住職となり、目下寺門の経営と禅宗学の研究に沈潜している。『禅入門』（三一書房）の著書がある。

辻　雙明（つじ・そうめい）　明治三十六年（一九〇三）岐阜県に生まれる。昭和二年東京商科大学卒業。参禅を志して円覚寺堯道の門に入り、十二年雙明という居士号を授けられ、二十四年五月布鼓庵の室号とともに嗣法を許された。同年八月雲巌寺憲道について出家得度を受け、雙明を僧名とし、元要という道号を授けられる。街頭の禅を唱えて、不二禅会・帰一協会等を興し、三十八年東京代々木に不二禅堂を創設、その初代師家となった。『禅の道をたどり来て』『街頭の禅』『禅骨の人々』『禅宗教についての十五章』（以上春秋社）等の著書による文書伝道

でも知られている。

Walter Gropius（ワルター・グロピウス）　一八八三年ベルリンに生まれる。建築家。一九一九年ワイマールの「国立バウハウス」によって建築工芸学校を作り、その校長となる。新興建築の発展に努め、インターナショナル建築を唱導した。“Internationale Architektur”など多数の著書がある。

古川大航（ふるかわ・だいこう）　明治四年（一八七一）に生まれる。臨済宗妙心寺派管長。清見寺真浄を本師として得度、妙心天授僧堂に掛錫、師家虎関と師資証契。室号、嶺南室。妙心寺派の名管長として、その道誉一世に高い。墨跡の見事さも広く世に知られている。

竹田益州（たけだ・えきじゅう）　明治二十九年（一八九六）大分県に生まれる。臨済宗建仁寺派管長、僧堂師家。建仁寺黙雷・顕川に参禅、顕川の印記を得て嗣法。室号、金剛窟。師の遺命によって建仁寺の管長・師家となる。余技として画をよくする。法嗣に、建長寺素堂・月桂寺太平・養賢寺光宗・白山道場心叟・居士内藤潮音等がある。

河野宗寛（こうの・そうかん）　明治三十四年（一九〇一）大分県に生まれる。妙興寺専門道場師家。足利紫山を本師として得度、正眼僧堂をへて相国僧堂に掛錫、相国寺大耕の印記を得て嗣法。室号、大淵窟。四国に大乗僧堂を開単。満洲新京の妙心寺別院住職をへて、尾張一宮に妙興僧堂を開単。一時本師の後住として大本山方広寺派の管長を勤めたが、辞して今は妙興僧堂の師家に専念。敗戦の際、困難をきわめた満洲にあって、その法衣の袖に数百の孤児を擁して無事帰国した。慈悲心の深い師家として道俗に慕われている。

白水敬山（しろうず・けいざん）　明治三十年（一八九七）福岡県に生まれる。平林寺僧堂師家。少なくして禅定をもって謳われた聖福寺東嶺に錬えられ、伊深正眼寺僧堂に掛錫してからは、師家惟精の徹底した鉗鎚を受け、その印記を得て嗣法。室号、牧牛窟。余技として絵をよくする。

加藤慈光（かとう・じこう）　明治三十一年（一八九八）三重県に生まれる。黄檗宗管長。黄檗宗最後の師家といわれた前管長山田玉田の徒弟として得度したが、見性の徹底を求めて、本師の室を去り、臨済の天龍僧堂に掛錫、師家台岳に参禅。のちひとり念仏三昧に徹して大悟、黄檗伝来の念仏禅を提唱する。

講座禅 第五巻 禅と文化

昭和四十三年一月十五日 初版第一刷発行

編　者　西谷啓治

東京都千代田区神田小川町二ノ八

発行者　竹之内静雄

東京都千代田区神田小川町二ノ八

発行所　株式会社　筑摩書房

電話 (291) 七六五一(代表)

振替 東京 四一一二三

印刷 暁印刷株式会社

製本 株式会社鈴木製本所